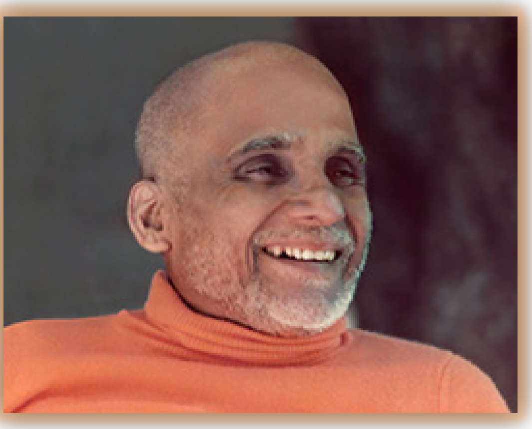
LA PHILOSOPHIE DE LA PANCHADASI



SWAMI KRISHNANANDA

The Divine Life Society
Sivananda Ashram, Rishikesh, India
Website: www.swami-krishnananda.org

A PROPOS DE CETTE ÉDITION

Bien que cette édition eBook est conçu principalement pour les lecteurs numériques et les ordinateurs, il fonctionne bien pour l'impression aussi. Dimensions Taille de la page sont de 5,5 "x 8,5", soit la moitié d'une feuille de format régulier, et peut être imprimé à des fins personnelles, non-commercial: deux pages d'un côté d'une feuille en ajustant les paramètres de votre imprimante.

CONTENTS

Préface

La Panchadasi est un texte classique sur la philosophie du Védanta, formé de quinze chapitres, écrits par le Sage Vidyaranya. Les historiens et les enseignants de philosophie soutiennent parfois que les parties postérieures de ce travail ont été écrites par Bharatitirtha. Quelque soit l'auteur de ce traité, il se présente comme un recueil sans précédent exposant les principes fondamentaux du Védanta développant l'existence non-duelle de Brahman, la suprématie de l'Absolu.

En accord avec la définition acceptée que la Réalité Ultime est Sat-Chit-Ananda (Existence-Connaissance-Béatitude), les quinze chapitres de la Panchadasi sont groupés en trois sections de cinq chapitres chacune, qui sont désignées comme Viveka, ou la Discrimination, Dipa, ou l'Illumination, et Ananda, ou la Béatitude, correspondant à l'Existence, La Conscience et la Béatitude, aspects de la Réalité, qui est le thème des quinze chapitres.

Le texte vise à souligner que l'univers finalement est attiré par la réalisation de ce grand objectif de toute vie, à savoir, l'expérience de l'Existence Absolue, qui est un mélange d'infinité et d'éternité, où sont rassemblées pour l'accomplissement le plus élevé, toutes les aspirations de la création entière. Les cinq premiers chapitres s'appliquent à discriminer par analyse et compréhension (Viveka) la nature de la Réalité comme étant distincte de la simple apparence, à la fois dans l'univers externe des cinq Eléments –Ether, Air, Feu, l'eau et la Terre- et l'individu consistant dans les cinq enveloppes – Annamaya, Pranamaya, Manomaya, Vijnanamaya et Anandamaya – signifiant le Physique, le Vital, le Mental, l'Intellect et le Causal revêtement du pur Esprit. Incidemment, la séquence du processus de la création est décrite, dans le contexte précisant la relation entre Brahman et l'univers, impliquant aussi un éclaircissement de la connexion spécifique qui semble avoir cours entre le percevant individuel et le monde de la perception. Celles-ci sont hautement intéressantes dans les analyses et études

faites en profondeur, qui explorent la substance et structure finales de toutes choses.

La seconde série des cinq chapitres jette la lumière (Dipa) sur le fait que la Conscience est le principe suprême, la seule Réalité, qui est identique avec l'Existence pure. Ici, encore, une description détaillée est entamée regardant la nature d'Ishvara (Dieu), Jagat (le monde) et Jiva (l'individu), avec une exposition remarquable de leur action mutuelle et interaction. La théorie de la perception, qui est un champ d'études très important dans tous les cercles philosophiques, est examinée dans un chapitre entier de cette section. Simultanément, il y a une description imagée du processus graduel de l'ascension de l'individu vers son but suprême, la libération dans l'union avec Brahman, l'Absolu. Un discours très émouvant et candide sur le sens et la méthode de méditation conduisant au contact avec la Réalité est aussi un thème stimulant discuté dans cette section.

Les cinq derniers chapitres entrent dans les détails exposant l'essence constitutive de Brahman comme la Béatitude sans pareille (Ananda). La joie est l'essence de la vie. Le bonheur est le centre de toutes choses. Tout livre bataille à la fin pour atteindre un état de satisfaction infinie. Il ne semble pas qu'il y ait aucun autre but ou objectif dans la vie, quelque soit le mouvement ou l'activité avec lequel les personnes et les choses semblent être engagés dans l'organisation complexe de l'évolution et de l'involution de l'univers. Que la cause et l'effet finalement ne sont pas différents, que la réalité et ses manifestations ne peuvent pas être radicalement séparées l'un de l'autre, que Dieu et le monde ne sont pas deux différentes réalités, que le plus profond dans l'homme est l'Existence, qui est Conscience et Joie, que tout effort pour l'obtention de la connaissance est une aventure en direction de l'union du savoir et de l'être, de la Conscience et de l'Existence, que le Soi est la source de tous les bonheurs, qu'Il soit empiriquement limité aux personnes, aux choses et aux relations, ou compris dans son

sens primaire d'universalité illimité, et que l'idée que les plaisirs viennent des objets extérieurs localisés dans l'espace et le temps comme n'appartenant pas au Soi est une erreur flagrante, la perfection étant atteignable seulement dans la réalisation du Soi Absolu, forment les sujets passionnants décrits d'une façon inimitable, par l'auteur, dans les cinq chapitres finaux.

La Panchadasi est usuellement, et peut-être invariablement, prescrite comme une pré-condition d'étude avant de prendre des initiations plus importantes dans les Upanishads, les Brahma-Sutras et la Bhagavadgita, vu que ce texte de base agit comme une introduction pertinente aux doctrines centrales de la philosophie du Védanta en général.

Le présent livre consiste en conférences délivrées sur la philosophie et les enseignements de ce formidable travail à des audiences d'étudiants au Siège de la Divine Life Society.

– *Swami Krishnananda*

Chapitre 1

DISCRIMINATION DE LA RÉALITÉ.

Le monde consiste en objets, et chaque objet est un contenu positif ou négatif de perception et de connaissance. La particularité spéciale de chaque objet est qu'il est distinct de l'autre par des caractéristiques qui sont incrustées dedans d'une manière particulière. C'est pourquoi nous voyons le monde panaché en couleurs, sons, goûts, touchers, et odeurs. La différence est dans l'existence quelque part de certaines caractéristiques hors de portée des autres en d'autres endroits. Ainsi, par exemple, nous notons une différence entre une vache et un arbre, parce que nous ne trouvons pas dans la vache les caractéristiques d'un arbre, et celles d'une vache dans un arbre. Les objets manifestent une exclusion mutuelle l'une de l'autre. C'est ce qui nous donne la capacité de connaître la nature multidimensionnelle de ce qu'est le monde.

Nous concevons aussi une différence analogue comme celle entre Dieu et l'individu, Dieu et le monde, d'un individu à l'autre, de l'individu et du monde, en addition aux disparités parmi les contenus variés du monde. Il y a différents membres dans le corps. Il y a des variétés d'individus de la même espèce ainsi que chez les individus d'espèces différentes. Il y a une variété externe et interne. On peut ici soulever une question comme : qui est-ce qui sait qu'il y a une différence, et comment est la différence connue de tous ? Nous avons une réponse immédiate dans le fait qu'il y a une sorte de conscience en nous qui est le Connaisseur de la diversité des objets extérieurs comme intérieurs, et cette différence est connue aussi par la conscience elle-même. Le monde ne peut être connu par rien d'autre que la conscience. Bien que les objets diffèrent dans leurs caractéristiques extérieures, nous ne trouvons aucune distinction parmi les types variés de la conscience. Il y en a une dans les sons, et les couleurs, etc., mais il n'y en a pas entre la conscience du son et la conscience de la couleur, et ainsi de suite. Nous pouvons en déduire que la conscience qui connaît est une et

semblable, bien que les choses soient multiples et possèdent des caractères changeants. Une seule et même conscience voit, entend, goûte, touche et sent, et c'est aussi possible d'être conscient de la conscience de tout çà. La conscience est une unité synthétique d'aperception, c'est tout à la fois. Bien que les yeux ne peuvent pas entendre et que les oreilles ne peuvent pas voir, etc., et que chaque sens possède une fonction particulière d'accomplissement, la conscience est l'unité d'eux tous. Elle est une et indivisible, et elle est responsable de toutes les expériences du monde.

Cette même situation est aussi observée dans l'état de rêve. La divergence avec l'état d'éveil est seulement dans la permanence de l'expérience de ce qui est révélé. Tandis que l'expérience du rêve est courte, celle de l'état de veille en comparaison est longue. Mais il n'y a pas de différence dans la constitution, le caractère, ou la construction des deux états. Encore, qu'il est observé que la conscience ne diffère pas. Bien qu'il y ait une différence entre la veille et le rêve, il n'y en a pas entre la conscience de l'éveil et celle du rêve. Ceci est attesté par l'expérience qu'un seul et même individu s'éveille et rêve, et affirme : « J'ai rêvé. » Tandis que l'état de veille est dû à la perception réelle au moyen des sens, le rêve est provoqué par la mémoire de l'état d'éveil à cause des impressions du dernier noyées dans l'esprit, et qui se manifestent lors d'occasions appropriées. La conscience n'a pas de formes.

Aussi, prenant en considération la condition de sommeil profond, il est constaté qu'il y a, dedans, pour tous objectifs pratiques, pas de conscience du tout. On s'éveille du sommeil et on s'exclame : « Je ne savais rien, mais j'ai apprécie le bonheur, j'ai eu un merveilleux repos. » Malgré l'absence de conscience, ou savoir dans le sommeil profond, il y a une mémoire persistante de quelqu'un ayant dormi et d'avoir expérimenté la joie en dedans. Il y a une absence totale d'expérience du point de vue de la conscience, mais l'effet sous la forme de la mémoire d'avoir dormi, est assez évident

pour dire qu'il y avait une certaine sorte d'expérience même dans le sommeil profond. La continuation de l'impression est le résultat d'une continuité dans l'être de base. Où il n'y a pas d'expérience, il n'y a pas de mémoire aussi. Mais on ne peut pas dénié que nous avons une mémoire du sommeil. Ceci conduit à la conclusion, que la condition de sommeil profond fait partie d'une expérience consciente, bien que cette conscience ne soit pas interprétée au sens ordinaire du terme. Quand nous affirmons qu'il n'y avait que des ténèbres dans le sommeil, çà veut dire, que nous connaissions les ténèbres. Autrement, nous n'aurions pas fait une telle affirmation. Pour connaître les ténèbres, il doit y avoir la connaissance, et celle-ci est identique à l'intelligence lumineuse avec laquelle les états de veille et de rêve sont aussi expérimentés. Il y a, donc, une continuité ininterrompue de conscience dans les états de veille, de rêve et de sommeil profond. Et, comme c'est différent des objets qu'elle connaissait dans la veille et le rêve, c'est également différent des ténèbres ou de l'ignorance qu'elle connaissait dans le sommeil profond. Mais, ce n'est pas différencié de la conscience de chacun des états. A partir de celà, il peut être conclu que la même conscience persiste jour et nuit ensemble, pendant des mois et des années et des siècles et des éons, pour toujours à jamais. Elle n'a ni commencement, ni milieu, ni fin. C'est l'Absolu.

On ne peut pas concevoir la cessation de la conscience, puisqu'il est impossible de concevoir sa propre destruction. Il y a une persistance de la conscience même quand on imagine qu'il y a une totale annihilation. La conscience précède la pensée, la volonté et le sentiment. Il y a une immédiateté dans la conscience et elle ne devient jamais un objet. Le connaisseur, la connaissance et le connu sont un, semblables et inséparables. Il n'y a pas en elle d'opposition de sujet et d'objet, comme c'est le cas pour les choses variées du monde. Ce n'est pas connu par soi-même, ni connu par un autre ; le premier cas est impossible, et le dernier conduit à des

arguments en régression infinie. C’est mieux défini comme « Celà qui est »

Cette conscience est l’Atman, et c’est le reposoir de la béatitude suprême. La béatitude de l’Atman est invariable, aussi différente que le plaisir qu’on ressent avec un assortiment d’objets qui sont changeants par nature. Toutes les choses sont chères et attrayantes pour le plaisir de ce Soi, et par conséquent toutes choses Lui sont soumises. Rien dans cet univers n’est agréable pour son propre plaisir, mais pour le plaisir de l’Atman. Lorsque les passions, en ce qui concerne les objets changent en raison des circonstances instables de la vie, on se rend compte que dans l’arrière-plan d’eux tous, l’amour de l’Atman se tient ininterrompu et qu’il persiste à travers le changement. Même le mécontentement avec soi-même n'existe pas en ce qui concerne l'essentiel au sein de l'Atman, mais avec certaines conditions douloureuses de la vie, qui sont répulsives à ses goûts, inclinaisons ou désirs. Ce n’est pas l’existence qui est détestée, mais certaines de ses formes. Jamais personne ne se condamne ou essaie de se nier. Il y a une prière intérieure de chacun qu’on peut vivre pour toujours. « Que je ne cesse pas d’être ; que j’existe pour toujours » est le souhait le plus profond dans chaque être vivant. Cet amour est enraciné dans le fond de son existence.

On n’a jamais vu que le Soi est soumis aux objets. En revanche, on a vu que les objets sont soumis au Soi. Par une analyse psychologique minutieuse on observe que l’amour que les gens ont pour les choses extérieures, est le résultat d’un mélange confus de la béatitude de l’Atman avec les noms et les formes changeants qui constituent ce que nous appelons le monde. En conséquence, en aimant un objet, l’esprit confus dans son ignorance, s’attache à la modification de noms et de formes et dans la fausse notion que son amour est déposé dans les objets, tandis qu’en vérité c’est dans l’Atman, et même quand nous aimons les objets, c’est involontairement l’universel Atman que nous chérissons. Par conséquent, l’Atman est la Suprême Béatitude, qui est la

seule condition naturelle d'existence spirituelle, tandis que toutes les autres conditions avec lesquelles elle s'associe, sont transitoires, phénoménales et anormales.

De ce qui précède il sera clair que l'Atman existe éternellement en tant que conscience et représente la béatitude absolue. C'est Sat-Chit-Ananda, dont le fait est démontré à la fois par la raison et l'intuition. L'identité de l'Atman avec le Brahman ou l'Être Absolu est annoncée dans les textes du Védanta comme dans ceux des Upanishads, elle est aussi établie par la raison. Mais on ne peut pas voir Atman, il n'est pas visible par les yeux, d'où toute la misère de l'existence individuelle. On ne peut pas dire que c'est entièrement invisible, autrement il n'y aurait pas d'amour ou de plaisir. Qu'il y ait une vague reconnaissance de l'existence de l'Atman est prouvé au-delà du doute par l'affection sans précédant qu'on a envers son propre Soi. Mais c'est vrai aussi qu'il n'est pas vu ou connu correctement ; autrement on ne serait pas cramponné aux objets, aux formes périssables du monde, qui n'ont ni réalité en eux, ni le bonheur qu'on recherche. Donc, il y a une situation bizarre dans laquelle nous nous trouvons, où nous semblons le connaître et cependant nous ne le connaissons pas. Il y a une confusion de l'intelligence et une torpeur de la compréhension en raison desquelles il y a un sentiment perpétuellement dérangé et une connaissance distraite. C'est ce qui est responsable de notre amour partiellement manifesté pour nous-mêmes et partiellement cramponné aux choses périssables. La beauté et la joie ne sont pas dans les choses mais dans l'Atman. Et ceci n'est pas connu. On croit faussement que c'est dans les objets ; d'où l'attachement que nous chérissons à leur égard.

Exactement comme dans un large groupe d'étudiants, qui chantent le Véda en chœur, et où chaque sorte de voix peut être entendue, il est possible pour le père d'un étudiant particulier de ce groupe de percevoir la voix de son propre fils, en raison de sa familiarité avec elle, bien que cette voix

soit mélangée avec celles des autres, l'Atman avec une concentration sur sa nature peut se reconnaître parmi les millions de choses du monde, au milieu des clameurs assourdissantes des sens, en raison de sa présence en eux qui est naturelle et éternelle. Exactement comme l'obstacle dans le cas du père écoutant correctement la voix de son fils, est la masse des autres voix, ainsi dans le cas de l'Atman, l'obstacle à sa reconnaissance est Avidya ou la Nescience, qui a la double fonction de voilé et distraire la conscience. La dissimulation est faite en supprimant le caractère de l'existence et de la révélation à l'égard de la Réalité, et ensuite en manifestant les caractères opposés, c'est-à-dire que ce qui meurt n'existe pas et n'est pas révélé. En conséquence, nous sentons tous que l'Atman n'est pas, et qu'il n'est pas connu. Cette conviction qui est amenée par Avidya, est le facteur illusoire dans le cas de chaque individu. Il n'y a pas seulement la dissimulation de la Réalité, mais aussi la projection de la phénoménalité sous la forme de l'univers extérieur, et les couches corporelles internes. (Versets 3-14)

L'évolution de l'univers.

Prakriti ou la matrice de l'univers, animée par un reflet de la Conscience ou Brahman, se divise au commencement dans les forces cosmiques appelées Sattva (équilibre), Rajas (distraction) et Tamas (l'inertie). Ces trois propriétés de Prakriti sont vraiment ses constituants exacts, pas simplement des qualifications ou des accessoires, et se réclament de Prakriti comme dans la relation de trois bruns d'une corde à la corde elle-même. Le cosmique Sattva est appelé Maya. A cause de sa transparence et de l'absence en lui de la propriété de Rajas, il est omniprésent et reflète dans son essence Brahman d'une manière universelle. Le reflet cosmique de Brahman dans l'aspect Sattvique de Prakriti est appelé Isvara, Le Souverain de l'univers. C'est Isvara qui est le Créateur, le Préservateur et le Destructeur de l'univers. Celui-ci en Isvara existe sous la forme d'une graine et tous les

Jivas qui n'avaient pas l'opportunité d'atteindre la réalisation du Soi au moment du Pralaya ou la dissolution cosmique, restent latents en Isvara avant la création ultérieure. Cette condition peut être comparée au sommeil cosmique (Yoga-nidra) où tout reste dormant comme l'arbre existe dans une graine. Quand la graine cosmique se manifeste légèrement, montrant des symptômes de création, les légers contour de l'univers, elle prend le nom d'Hiranyagarbha. L'aspect pleinement manifesté de cet univers comme informé par la présence de Brahman, est appelé Virat. Donc, Isvara, Hiranyagarbha et Virat ont des manifestations dans le Cosmique Sattva, et sont Omniprésent, Omniscient et Omnipotent.

Le Cosmique Rajas créé des variétés de formes, et déploie les nombreux individus constituants l'univers dans les différentes étapes de l'évolution. Chaque individu prend le nom de Jiva, affecté et conditionné par Avidya ou la nescience. Correspondant aux trois niveaux cosmiques, le Jiva a aussi trois niveaux qui sont appelés Prajna, Taijasa et Visva, dans lesquels il dort, rêve et s'éveille dans la vie terrestre. Le Jiva reste dans le statut d'un reflet inversé ou d'une image d'Isvara et le plus élevé dans Isvara semble être comme le plus bas dans le Jiva, de sorte que la condition de sommeil cosmique est la plus haute du point de vue d'Isvara, l'état de sommeil est le plus bas du point de vue du Jiva, parce que dans l'état de sommeil, le Jiva est privé de conscience et est rendu incapable d'un effort personnel de compréhension ; Le plus haut pour le Jiva est l'état de veille dans lequel il devient possible pour lui de contempler la Réalité dans la forme de Virat. Tandis qu'Isvara contrôlant Maya est omniscient, le Jiva contrôlé par Avidya est ignorant et sans pouvoir.

Le Cosmique Tamas, qui est appelé Tamasi, se divise en deux forces appelées Avarana et Vikshepa, qui signifient respectivement « voilant » et « projetant ». Cette force non seulement voile l'existence et l'aspect conscient de Brahman,

à travers Avarana, mais aussi projette l'univers objectif par Vikshepa. Vikshepa-Sakti ou la force projective apparaît sous cinq formes : Sabda, ou le principe du son, Sparsa, ou le principe du toucher, Rupa, ou le principe de la vision, Rasa, ou le principe du goût, et Gandha, ou le principe de l'odorat. Ces principes ont en eux encore les qualités subsidiaires de Sattva, Rajas et Tamas. Le Sattva de Sabda devient le sens de l'ouïe ; le Sattva de Sparsa, le sens du toucher ; le Sattva de Rupa, le sens de la vue ; le Sattva de Rasa, le sens du goût ; et le Sattva de Gandha, le sens de l'odorat. Ces propriétés de Sattva prises ensembles constituent l'organe interne ou l'Antahkarana. Celui-ci a quatre aspects, c'est-à-dire, Manas, Buddhi, Ahamkara et Chitta. Manas remplit la fonction de la pensée générale indéterminée ; Buddhi fonctionne comme l'intellect avec le caractère de la détermination et de la volonté. Ahamkara c'est l'individu ou l'égo qui affirme et se distingue des autres. Chitta constitue la conscience, et le niveau subconscient, et est le siège de la mémoire.

L'aspect Rajas des cinq principes de Sabda, Sparsa, Rupa, Rasa et Gandha devient les organes d'action. Le Rajas de Sabda devient l'organe de la parole ; de Sparsa l'organe de la préhension ; de Rupa, l'organe de la locomotion ; de Rasa l'organe de la procréation, et de Gandha l'organe de l'excrétion. Ces formes de Rajas prises ensembles constituent le Prana ou tout le système de l'énergie. Le Prana a cinq principales variations fonctionnelles : Prana qui cause l'expiration, Apana qui cause l'inspiration, Udana qui sépare les corps physiques et subtils à la mort, Samana qui digère la nourriture ingérée, et Vyana à l'origine de la circulation du sang dans le corps.

Les aspects Tamas de ces cinq principes deviennent l'univers grossier consistant en cinq éléments, Akasha ou l'éther, Vayu ou l'air, Tejas ou le feu, Apas ou l'eau, et Prithvi ou la terre, aux moyens du processus de Panchikarana ou des quintuples éléments. Ce processus est donc : la moitié du Tamas de Sabda mélangé avec un huitième de chacun des

quatre autres principes dans les états de Tamas devient l'éther. La moitié du Tamas de Sparsa en combinaison avec un huitième du Tamas de chacun des quatre autres principes est l'air. La formation des éléments restants suit une voie similaire.

Isvara a la maîtrise sur Maya, parce que cette dernière est Sattva indivis, sans individualisation tandis que le Jiva n'a pas de contrôle sur avidya parce qu'il est un effet de cette dernière. Avidya qualifie et modifie le Jiva. Le principe pensant individuel avec une conscience personnalisée est distinct de l'objet perçu. Avidya étant variée, les Jivas le sont aussi. Il prend les noms de Prajna, Taijasa et Visva, quand il s'associe avec les corps : causal, subtil et physique. Ces noms ne sont pas ceux des corps mais ceux de la conscience qui les connaît et les expérimente. Le corps causal du Jiva, est fait de nescience, s'exprime en outre comme le corps subtil qui consiste en les cinq sens de connaissance, les cinq organes d'action, les cinq Pranas et le quadruple Antahkarana. Ce corps subtil aussi nommé Linga-Sarira, ou insigne et symbole, est appelé ainsi parce qu'il est la marque ou l'indication de son individualité, étant entièrement responsable des expériences multiples que le Jivas a sous la forme d'un sujet isolé des objets distincts. Isvara, Hiranyagarbha, et Virat sont Samasthi-Abhimanis ou l'Existence Cosmique filtrée dans une association simultanée avec la totalité de l'univers dans tous ses états, tandis que l'état de Jiva a seulement une conscience séparée par l'individualité. Isvara a la connaissance instantanée de tout comme identique avec la connaissance de Son propre Soi. Pour Lui, il n'existe pas de chose telle que le sujet ou l'objet, les deux sont un, et ils forment Son être même. Sa connaissance est Aparoksha ou immédiate, tandis que celle du Jiva est Paroksha c'est-à-dire intermédiaire. Le Jiva a seulement une connaissance relative née au dehors, du contact par les organes des sens, et il n'y a pas de chose telle que la connaissance éternelle dans le Jiva. Il est dans l'intérêt des Jivas que l'expérience du monde se manifeste pour leurs

assurer des conditions différentes de travailler à leur destin en fonction de la nature des groupes de désirs inassouvis qui doivent encore être remplies dans la vie pratique ou la naissance. Donc, le monde est aux Jivas un terrain d'entraînement leurs favorisant une plus haute évolution.

Les Jivas ont la possibilité d'avoir les types d'expérience nécessaires par l'ordre ou la Volonté d'Isvara envers les quintuples éléments. Ceux-ci deviennent les sources des corps qui apparaissent en tant que sujets et objets dans l'expérience relative. Les mondes ainsi produits diffèrent dans leur qualité, intensité et constitution conformément à la nature des désirs des Jivas dont ils manifestent l'expérience. Tout le cosmos est matérialisé en dehors des cinq éléments, et en dedans, sont situés les différents Lokas ou plans d'existence. Les subtilités des corps des Jivas varient aussi selon les mondes qu'ils habitent. Donc, les Devas ou êtres célestes n'ont pas de corps physique, et il y a ceux qui ont seulement les corps causals les amenant dans une grande proximité avec la Réalité. La Conscience Universelle en formant ce domaine physique est connue sous le nom de Vaisvanara ou Virat. Quand elle anime le cosmos physique, tous les Jivas dans tous les quatorze plans de la création, sont caractérisés par une externalité de la conscience, en raison de laquelle ils sont dépossédés de perspectives dans leurs propres essences internes. Cette absence de véritable connaissance implique tous les Jivas, en dépit du fait que certains d'entre eux puissent être dotés de plus grands degrés de compréhension. Etant donc privés d'une vraie connaissance, les Jivas s'engagent dans une activité pour satisfaire leurs désirs. Cette réalisation stimule davantage l'activité dans la même direction, et il n'y a pas de fin à ce processus, étant donné que les désirs sont sans fin. Les Jivas, donc, dérivent désespérément comme des insectes pris dans les courants d'une rivière et ils se trouvent dans l'impossibilité de sortir des tourbillons des flots. Le Samsara ou le monde existentiel prend fin seulement quand le Jiva reconnaît sa vraie identité avec l'Absolu.

La Chute du Jiva a lieu lors de sept stades : Avidya, Aviveka, Ahamkara, Raga-dvesha, Karma, Janma et Duhkha. Le premier d'entre eux est la dépossession du Jiva de sa conscience universelle, créant le sentiment de son absence totale. C'est Avidya, la négation de la Réalité et la cause de la manifestation de la réalité relative. Avidya devient la source de l'identification erronée du Soi avec l'existence limitée sous la forme d'une personnalité et d'un corps. Le Jiva sous son influence commence à sentir honnêtement qu'il y a une réelle diversité de choses et qu'elles sont toutes absolument réelles. Le Jiva dans son état d'éveil est réellement une partie du Virat universel et doit vraiment savoir que son existence est impossible en dehors du Virat, mais quand, en raison d'Aviveka, ou la non-discrimination donnée lieu par Avidya, il commence à sentir autrement et à affirmer son indépendance, considérant les autres parties du Virat comme des objets de sa conscience, Ahamkara ou l'égo est de cette façon développé, voilant la Réalité ultime et confirme la valeur de ses propres expériences personnelles quand elles sont mises en opposition à celles des autres. Ce principe d'Ahamkara, tandis qu'il affirme sa finitude et son imperfection, est automatiquement forcé de ressentir un besoin intrinsèque en lui, et bataille dans chaque voie possible, pour triompher des limitations en réalisant les besoins. La finitude du Jiva étant enracinée ultimement dans sa fausse identification avec un corps particulier par l'oubli de sa nature essentielle, les désirs nés de lui assument des formes infinies et il devient impossible pour le Jiva de les réaliser par des moyens finis. Donc, ses désirs et les actions entreprisent pour leur accomplissement excèdent les limitations qu'il pose dans la courte durée de sa vie, qu'il peut vivre par n'importe quel corps particulier. Une succession de naissances et de morts est le résultat, d'un faux espoir de satisfaction complète des désirs nés de la nature finie. Ahamkara cause l'attraction et la répulsion (Raga-dvesha) pour les particuliers, qui est la motivation pour toute action (Karma). Les actions engageantes animées de désirs,

provoquent la naissance dans un corps (Janma) et delà, vient la douleur du Jiva. Une compréhension correcte à ce stade des affaires est une partie de Viveka qui devrait former l'équipement d'un Sadhaka sincère ou d'un aspirant spirituel, s'efforçant d'atteindre Brahman par la connaissance. C'est avec cette qualification qu'on devrait approcher un précepteur spirituel ou un Guru, étant insatisfait avec les mondes du désir et de l'action, et avec la véritable envie de se libérer du Samsara. Le Guru doit être un Srotriya et un Brahmanishtha, connaissant bien les écritures et établi dans le Brahman. Il instruit le disciple dans la vraie nature de Brahman.

La compagnie d'un précepteur véritablement éminent est le résultat d'une maturation des bonnes actions de son passé, et à une telle âme bénie, il devient un véritable arbre ombragé pour calmer sa soif dans le désert de la vie.

Enquête sur l'Atman.

La conscience de l'Atman est enfermée, pour ainsi dire, dans les enveloppes appelées le corps physique (anna), vital (Prana), mental (Manas), Intellectuel (Buddhi) et causal (Ananda), réservé à celui qui s'oublie en tant que réalité universelle et qui entre dans l'espace temps du monde des objets. L'enveloppe la plus extérieure est le revêtement physique, qui est née de la combinaison des cinq éléments grossiers. L'enveloppe vitale est formée des cinq Pranas et des cinq organes d'action. L'enveloppe mentale se compose de l'esprit pensant et du Chitta en association avec les cinq sens de la connaissance. L'enveloppe intellectuelle est constituée de la Bhuddhi discriminante et de l'Ahamkara travaillant avec les mêmes sens. Dans l'enveloppe causale la présence d'une petite touche de Sattva devient la source du bonheur du Jiva dans des états comme le sommeil profond, et ce bonheur se révèle lorsque le Jiva voit (Priya), possède (Moda) ou apprécie (Pramod) un objet désiré. La condition de la conscience du Jiva est juste la condition de l'enveloppe avec laquelle est identifié à n'importe quel moment donné.

Le caractère indépendant de l'Atman est vérifié par le processus d'Anvaya et de Vyatireka, ou l'analyse positive et négative. L'existence de l'Atman dans l'état de rêve tandis que le corps n'est alors pas existant, est appelé Anvaya (concomitance positive). La non-existence du corps physique dans le rêve, tandis que l'Atman brille comme une conscience témoin est appelée Vyatireka (concomitance négative). L'existence de l'Atman dans l'état de sommeil profond, tandis que le corps subtil n'est alors pas existant, est Anvaya, et la non-existence du corps subtil dans le sommeil profond, tandis que l'existence de l'Atman est déduite, est Vyatireka. L'existence de l'Atman en Samadhi (réalisation divine), tandis que le corps causal n'est alors pas existant, est Anvaya, et la non-existence du corps causal en Samadhi, tandis que l'Atman existe, est Vyatireka. Par ce processus, l'indépendance de l'Atman sur les cinq enveloppes est établie. L'analyse des trois corps implique aussi une claire discrimination des cinq enveloppes, qui sont toutes distinctes par leur qualité et état de fonction, et non en substance.

L'Atman existe dans l'ensemble des trois états, tandis que la fonction des corps existe seulement dans les états particuliers. Ou, tout le processus d'Anvaya-et-Vyatireka peut être posé brièvement, donc : l'Atman est tout et partout où se trouvent les gaines, mais celles-ci ne sont pas tout et partout où est l'Atman. Cette nature indépendante de l'Atman doit être réalisée par une analyse attentive du matériau de la nature inconsciente des enveloppes aussi distincte de la nature consciente et universelle de l'Atman qui est le Kutastha-Chaitanya ou la conscience immuable. Un grand courage moral est exigé de l'aspirant spirituel par l'instauration inébranlable dans la Sadhanachatushtaya, qui inclut la discipline intellectuelle et la perfection éthique. L'enseignant instruit le disciple dans la nature essentielle de l'Atman par les Mahavakyas (grandes maximes) : Tat-Tvam-Asi (Tu es Cela), qui est l'une des Siddhartha-bodha-vakyas ou affirmations de faits existants, qui doivent servir d'objets

de contemplation pour la réalisation d'Atmasakshatkara ou la réalisation du Soi. Quand l'Atman apparaît différent des enveloppes, d'un seul coup il se révèle comme Brahman.

Le sens d'un mot ou d'une phrase est généralement compris par la puissance interne qui lui est inhérente, et est appelée la sakti-Vritti, et c'est ce Vritti qui manifeste le sens apparent primaire d'une phrase. Une déclaration de cette sorte est appelée Vakyartha. Mais le sens indicatif sous-jacent d'une énonciation est connu par un autre Vritti appelé Lakshana-Vritti, ou la force définitive, qui ouvre la voie à la saisie correcte du sens visé. Ce sens sous-jacent d'une phrase est son Lakshyartha. Les Lakshanas ou définitions sont de trois sortes appelées, Jahat-Kakshana, Ajahat-Kakshana, et Jahat-Ajahat-Lakshana. Le Jahat-Lakshana est une définition par laquelle nous discernons le vrai sens d'une énonciation en abandonnant son sens primaire et en acceptant celui indicatif, comme quand nous disons, 'il y a un village sur le Ganges' ou, 'il y a du bruit dans la rue ', etc. Ici le sens apparent est rejeté – car un village ne peut être sur le Ganges, et la rue ne peut pas faire de bruit – et un sens tout à fait différent est accepté. Dans une énonciation telle que « le blanc court » nous ajoutons un autre mot, par exemple « cheval », pour éclaircir le sens, et ici nous n'abandonnons pas ce qui est établi en premier, mais nous amenons quelque chose en plus pour rendre le sens complet. C'est Ajahat-Lakshana. Mais en comprenant le vrai sens de phrase comme « Tat-Tvam-Asi », nous suivons le processus de Jahat-Ajahat-Lakshana, par lequel une partie du sens est abandonné et une de ses parties est acceptée, comme quand nous disons, « C'est ce Devadatta », pour identifier une personne à un endroit et à un moment particulier, comme la même personne vue à un endroit et à un moment différent. Ici les facteurs limitants, c'est-à-dire, l'espace et le temps sont abandonnés, et le facteur commun, c'est-à-dire l'identité d'une personne est prise en considération. Dans l'énonciation, Tat-Tvam-Asi, également, le Jiva et Ishvara semblent avoir des caractères apparemment contradictoires, tels que Alpajnata ou la

connaissance limitée et Aikadesikatva ou réduite dans l'espace et le temps dans le cas du Jiva, et Sarvajata ou l'Omniscience, Sarvasaktimattva, ou l'Omnipotence et Sarvantaryamitva ou l'Omniprésence dans le cas d'Ishvara. Isvara et le Jiva sont donc non reliés comme deux différents sujets ou objets, ni comme substance et attribut, ou indicateur et indiqué ; ils constituent l'être universel perçu différemment à cause des Upadhis (accessoires limitant) de Prakriti dans ses formes variées, qui causent une séparation apparente d'Isvara (Dieu), de Jagat (le monde) et du Jiva (l'individu). Dans cette manifestation apparente, Isvara en tant que Brahman reflètè à travers Suddha-Sattva ou la Maya, devient le Nimittakarana ou la cause instrumentale, et en relation à la Tamasi Prakriti, Il devient l'Upadanakarana ou la cause matérielle. C'est Brahman Lui-même qui apparaît comme le Jiva au moyen d'Avidya. Donc, il y a une transcendance simultanée des caractères d'Isvara, du Jagat et du Jiva, dans la compréhension correcte du sens de la déclaration, « Tat-Tvam-Asi ».

Isvara et le Jiva deviennent les objets indiqués par les deux termes, Tat et Tvam dans la Mahavakya, « Tat-Tvam-Asi », tandis que leur sens verbal apparent est abandonné et que les deux sont considérés comme étant Brahman Lui-même, associé respectivement, avec Suddha-Sattva (la Maya) et Malina-Sattva (l'ignorance). Isvara devient la cause instrumentale de l'univers quand Il est considéré être en association avec Suddha-Sattva, et qu'Il devient Lui-même sa cause matérielle en association avec Tamasi Prakriti. Donc Isvara est appelé Abhinna-Nimitta-Upadana-Karana, ou la cause unifiée de l'univers, instrumentale aussi bien que matérielle. Mais le Jiva, étant totalement conditionné dans la Malina-Sattva sous la forme d'Avidya, est infecté de défauts tels que le désir égoïste et l'action canalisée vers son accomplissement. Avec ces propriétés limitatives, Suddha-Sattva et Malina-Sattva sont considérées comme étant distinctes du Substrat Commun qui est Brahman. Libéré de ces accidents, la réalité enveloppée dans les deux catégories

de Sattva est une et indivisible. La Réalité en tant que telle, est existence indépendante, n'ayant rien à faire ni avec Suddha-Sattva, Malina-Sattva ou Tamasi Prakriti, qui toutes produisent la fausse apparence d'une division parmi Isvara, le Jiva et le Jagat. La transcendance de ces propriétés relatives est la réalisation de Brahman, qui est Akhanda-Ekarasa-Satchidananda (une, indivisible, essence de l'Existence-Conscience-Béatitude).

Maintenant une question surgit : est-ce que le Sens ultime de Brahman, implique Nirvikalpa (sans attributs) ou Savikalpa (avec attributs) ? On ne peut pas dire que le Nirvikalpa a des attributs, parce qu'il impliquerait une formulation auto-contradictoire, comme lorsqu'on dit, « une personne estropiée marche » ; ni nous ne pouvons décider que l'attribut est présent dans le Savikalpa, parce qu'un tel raisonnement nous ferait retomber dans les illusions d'Atmasraya ou le commencement de la question, Anyonyasraya ou la dépendance mutuelle, Chakraka ou le raisonnement circulaire, et Anavastha l'absence de finalité. Ces illusions seront présentes si nous considérons Brahman comme étant associé même avec telles autres propriétés comme l'action, le genre, absence d'objectivité, la relation, etc. Nous devrions donc regarder toutes ces caractéristiques comme présentes seulement dans les choses percevables et concevables et non dans Brahman dont on ne peut pas dire être ni Savikalpa ou Nirvikalpa, alors qu'il transcende tous les concepts. Les attributs qui sont supposés être en Lui sont ceux qui sont mentalement transférés par le Jiva du monde de son expérience. (Versets 32-52)

Méditation et Expérience Spirituelle.

Etudier la Réalité de cette manière est appelé Sravana, et en réfléchissant sur elle pendant une longue période elle est appelée Manana. Quand l'esprit est totalement libre de tous les doutes et ne se positionne pas dans le besoin même du processus de raisonnement et qu'il est fermement stabilisé sur l'objet de contemplation, et qu'il y a seulement un simple

Vritti ou modification mentale, c'est-à-dire un Vritti de méditation, on dit qu'on est dans l'état de Nididhyasana. Le Samadhi est la réalisation de la super-conscience divine où la supposée distinction entre le connaisseur et le connu est vaincue et la conscience est elle-même et n'est pas secouée comme une flamme dans un espace venteux. En sortant du Samadhi on en retient une mémoire à cause du persistant Sattva-Samskaras (impressions pures), bien que dans cette expérience aucune mémoire ou aucune opération mentale ne soit possible en raison de l'absence de désir. La mémoire subséquente est la conséquence de l'intensité d'une pratique antérieure, aussi bien que des ressources invisibles sous la forme d'un mérite préliminaire de contemplation.

Dans le processus de la méditation tous les Vrittis (modifications) de l'esprit sont maitrisées. Ces Vrittis sont groupés en deux catégories : indolore et douloureux. Les modifications indolores de l'esprit sont Pramana, Viparyaya, Vikalpa, Nidra et Smriti. Pramana est le processus de la perception juste des choses à l'aide des organes des sens, de l'inférence, de la comparaison, du témoignage verbal, etc. Viparyaya est la connaissance erronée née des défauts dans les organes perceptifs ou la confusion dans l'esprit causée par des facteurs variés. Vikalpa est la condition oscillante de l'esprit quant à la vraie nature de la chose connue. Nidra est la condition négative des Vrittis où les activités de l'esprit sont ajournées pour un temps futur, et tous les processus psychologiques sont suspendus temporairement. Smriti est la mémoire, dans laquelle on garde un souvenir de l'expérience passée. Ceux-ci constituent les Vrittis indolores de l'organe interne.

Les Vrittis douloureux sont Avidya, Asmita, Raga, Dvesha et Abhinivesha. Avidya est l'ignorance à cause de laquelle on se trompe dans l'estimation des valeurs et des actions, amenant la douleur. Asmita est la conscience de soi ou l'égoïsme par lequel une personne peu méritante s'approprie des attributs à lui-même. Raga est l'attachement et Dvesha

est l’aversion pour les choses désirables et indésirables, respectivement. Abhinivesha est se cramponner à son corps grâce auquel il y a l’amour de la vie et la crainte de la mort. Tous ces Vrittis sont obstructifs dans leur nature, du point de vue du Yoga. Dans l’état d’un vrai Yoga, il y a une seule modification de l’esprit appelée Ekagrata, et ici il perçoit seulement son objectif ou idéal. En Dhyana ou méditation il y a une double conscience du méditant et du médité, tandis qu’en Samadhi ou absorption il y a la transformation de tous les Vrittis dans le Brahmakara-Vritti qui détruit l’ignorance, les désirs et les actions, et se fixe, s’éteignant comme du camphre brûlé. Dans l’état de Savikalpa-Samadhi il y a des Sattvika-Vrittis qui causent l’éveil du Yogi dans la vie normale. Même ces Vrittis se trouvent transcendés dans le Nirvikalpa-Samadhi. C’est dans ce Samadhi le plus haut, dans lequel la Conscience se repose dans sa propre nature, qu’il y aura une pluie de la plus haute qualité divine, et une inondation de vertu ; en conséquence, ce Samadhi prend le nom de Dharmamegha (nuage de vertu). A ce moment, la libération de l’âme se produit, tous les Karmas ayant été complètement abolis. Ceux qui sont libérés sont groupés en une série graduée selon le degré de Sattva encore présent en eux, et sont appelés Brahmavit, Brahmavidvara, Brahmavidvariya, et Brahmavidvarishtha, lorsqu’ils sont dans les états de Sattvapatti (où il y a des éclairs de Brahman), Asamskti (où on est spontanément libre de tous les attachements), Padarthabhavana (dans lequel il y a seulement la perception de Brahman seule dans toute chose), et Turiya (où la conscience individuelle se trouve transfigurée d’une manière permanente dans l’expérience de Brahman).

La vertu qui est comblé dans le Dharmamegha-Samadhi n’est pas la qualité éthique à laquelle nous sommes habitués dans ce monde, mais l’expression spontanée de la Réalité la plus élevée elle-même. Alors que la luminosité est la nature même du soleil et ne se tient pas dans le besoin d’aucun effort de la part de l’agent de sa manifestation, ce Samadhi

met fin au réseau entier des impressions passées enfoncées dans l'esprit même inconsciemment, et supprime par la racine l'ensemble du conglomérat des causes de l'expérience. A cause de la réalisation directe de la formidable interdépendance des choses, le Yogi expérimente le plus haut dans sa connaissance et ne se considère pas comme un agent des actions qui porteront n'importe quels fruits particuliers ou des résultats futurs. C'est Aparoksha-Jnana ou la connaissance directe ayant restaurée la perception de la réalité, laquelle devient aussi claire que l'observation d'un fruit sur sa paume. C'est la maturité de la méditation profonde pratiquée après l'acquisition de Paroksha-Jnana ou la connaissance indirecte sous la forme d'une juste compréhension du sens de l'excellente phrase tirée de l'Upanishad, Tat-Tvam-Asi. Tandis que la connaissance indirecte, reçue d'un précepteur, détruit tous les péchés palpables, une connaissance directe brûle les résultats, même des actes antérieurs à l'acquisition d'une telle connaissance, et embrase la réalisation de Brahman brillant comme le soleil de midi, détruisant toutes les ténèbres. (Versets 53-64)

Chapitre 2

LA DISCRIMINATION DES ELEMENTS.

Les Propriétés et les Fonctions des Manifestations Spatio-temporelles.

L'existence de Brahman proclamée dans l'écriture telle que la Chhandogya Upanishad, peut être inférée même à partir d'une analyse de la nature des éléments physiques, les Mahabhutas. Alors que Brahman, par lui-même, est au-delà de la perception, ils doivent être connus par une investigation de ses effets. La qualité des éléments commençant de l'éther vers le bas, sont le son, le toucher, la vue, le goût et l'odorat, respectivement, dans leurs caractéristiques spéciales, mais chacun de l'élément suivant dans cette série a une qualité de plus que le précédant, de sorte que l'éther a une qualité, l'air en a deux, le feu trois, l'eau quatre et la terre cinq qualités, la propriété de chaque élément suivant, est reportée dans la suivante. Ce sont ces qualités qui deviennent les objets de perception des différents sens de la connaissance. Les sens en sont, encore, déduits à exister par leurs activités extérieures et ils existent réellement dans le corps subtil, leur manifestation étant rendue possible à travers certains emplacements dans le corps physique que nous appelons les Karanas ou instruments, tandis que les forces internes sont appelées les Indriyas ou sens. Les sens ne peuvent pas voir ou sentir la présence du substrat des éléments, puisque c'est leur substrat aussi. Ils peuvent seulement entrer en contact avec leurs qualités manifestes. Le substrat doit être déduit au moyen de l'analyse. Les sièges des sens sont les oreilles, la peau, les yeux, le palais, le nez, la langue, les mains, les pieds, les parties génitales et l'anus, saisissant les objets comme le son, etc., tel que c'est exposé dans le premier chapitre. Ils ont tous une tendance à bouger vers l'extérieur dans l'espace-temps du monde des objets.

Les sens de la connaissance et les organes d'action sont situés dans le corps subtil et leur présence est inférée par les

effets que nous observons extérieurement sous la forme de perception et d'action. Etant constitués d'éléments subtils, eux-mêmes ne perçoivent pas. Les sens, bien qu'ils discernent généralement seulement les choses extérieures, ont occasionnellement des perceptions internes, comme quand nous entendons des sons internes produits par les Pranas ou par le feu gastrique en se bouchant les oreilles; éprouver le sens du toucher interne tandis que nous buvons des liquides, prenons de la nourriture etc. ; avoir une vision interne des ténèbres en fermant les yeux ; goûter et sentir intérieurement l'ergot ou le hoquet. Celles-ci sont certains types de perceptions internes, bien que, strictement parlant, toutes les sensations corporelles doivent être considérées comme des perceptions externes, puisque même le corps est un objet dans le monde. L'esprit est souverain sur les sens de connaissance et d'action, parce qu'il est capable de synthétiser leurs fonctions en une harmonie, tandis que les fonctions en elles-mêmes sont discrètes. L'esprit est supposé avoir son siège dans le cœur, bien qu'il pénètre tout le corps, comme la lumière d'une lampe qui envahit toute une chambre, alors que dedans, la lampe se trouve à un endroit particulier. L'esprit est appelé l'organe interne puisqu'il est incapable de fonctionnement extérieur, indépendant des sens. Il est autant lié par les facteurs déterminants de l'espace, du temps et de lien de causalité, comme le sont les sens. C'est sa faiblesse, mais sa spécialité sur les sens est qu'il peut se souvenir des choses même quand elles ne sont pas perçues, et il peut amener la synthèse nécessaire dans les activités perceptuelles et conceptuelles. L'esprit considère les avantages et les inconvénients des rapports faits par les sens, et décide quant à ce qui devrait être fait quand une sensation particulière ou une perception est portée à sa connaissance. Il fonctionne au moyen des trois qualités de Sattva, Rajas et Tamas, et se change en accord avec la prépondérance de l'un ou plus de ces propriétés internes. Il est appelé Santa (calme), Ghora (terrible), et Mudha (apathie), respectivement, dans les états de Sattva, Rajas et

Tamas. Les qualités vertueuses comme la connaissance, l'impartialité, la patience et la magnanimité sont causées par Sattva. Des qualités comme le désir et la colère, la cupidité et l'activité sont le résultat de Rajas. La léthargie, l'inertie, la confusion et le sommeil sont les modifications de Tamas. Le mérite incombe à Sattva, le péché à Rajas, et rien du tout dans une condition de Tamas. On appelle Ahamkara, le principe interne qui s'approprie et s'arroge toutes ces fonctions et donc devient lié dans le Samsara, il est l'agent relatif de toutes les actions entreprises dans ce monde.

A partir d'une observation factuelle, il est clair que les objets physiques sont perçus extérieurement, que ceux-ci sont matériels dans leur nature. Nous avons maintenant à comprendre, par les écritures et le raisonnement, que même les forces des sens sont d'une nature similaire. Les écritures disent que l'esprit est formé de la plus subtile essence de nourriture, le Prana de la plus subtile essence de l'eau, et la parole de la plus subtile essence de la chaleur. Nous savons aussi qu'il y a une relation d'Anvaya et de Vyatireka entre les sens et leurs objets élémentaux. Les sens et l'esprit sont incapables de percevoir les choses non-physiques comme les sphères célestes ou les plans encore plus élevés. Les sens sont corrélatifs avec l'univers physique, l'un étant impossible sans l'autre.

Tout cet univers, qui est capable d'être connu par les forces dont un être humain est doté, quoique l'on soit capable de le connaître par la raison ou l'écriture – tout çà, pris ensemble, est désigné par le terme « Idam » (This), dans la grande énonciation de la Chhandogya Upanishad : Sadeva somya idam agre asit (Au commencement, c'était juste l'Existence seule). L'univers est crée, et alors, précédant la création, il y avait l'Un seul sans second, absent alors de toutes les variétés et de l'être. La forme est une manifestation concrète, connue aux sens ou à l'esprit, alors que le nom doit être pris dans le sens de cette force déterminante interne à toutes les choses, qui délimite une individualité particulière

en dehors des autres au moyen de sa constitution spéciale ou son caractère. C'est le lien nom-forme qui détermine un individu, et explique la variété de la création. En Brahman de telles choses n'existent pas. (Versets 1-18)

La Nature de l'existence.

Nous avons trois types de différences : Svagatabheda ou la différence comme entre les membres de son propre corps, Sajatiyabheda ou la différence, au sein de la même espèce, de l'un de l'autre, et Vijatiyabheda ou la différence de l'un à l'autre dans une espèce différente. Les écritures affirment que Brahman est Un sans second, et nous ne pouvons pas concevoir des membres ou parties dans son existence universelle. L'existence était antérieure même à la manifestation des noms et des formes, et donc elle devait être naturellement libre de ceux-ci. Nous ne pouvons pas concevoir de parties dans l'existence, parce que la différenciation des parties ne peut pas être expliquée sans une supposition de l'existence. Il n'y a pas de différence d'une existence à l'autre ; à ce titre un raisonnement n'a aucun sens. Nous ne pouvons pas dire, non plus, que l'existence est différente de la non-existence, parce que celle-ci n'a pas de validité. Nous ne pouvons pas penser en termes de différence dans l'Infini, sans Le limité et Le rendre fini. L'existence est absolue, et quand nous disons que C'est, nous avons tout dit à son sujet, et aucun adjectif ou attribut ne peut en aucun cas nous aider à comprendre sa véritable nature. L'existence est Brahman. Le nom et la forme ne peuvent pas être considérés comme étant ses parties puisqu'ils subsistent en son sein.

L'état de Pure Existence apparaît à certains comme la non-existence, vu que c'est une négation de tous les noms et les formes et que l'esprit se trouve dans l'impossibilité de concevoir une chose qui n'a ni noms ni formes. L'esprit devient stupéfait quand il est confronté à un Absolu indéterminé, parce qu'il n'utilise jamais une telle expérience. Il bouge sans crainte quand elle se présente avec des objets familiers, et il est dans un état de crainte quand il ne trouve

rien à retenir, ses activités s'immobilisent et ses contacts sont confondus quand il est soulevé au-delà de l'état de l'être empirique. Le grand maître, Gaudapada, fait référence à ce suprême Yoga de l'Absolu comme Asparsa-Yoga, ou le Yoga du non-contact, ce qui signifie, 'une union sans une union réelle' où la réalisation de l'âme n'est pas un 'rassemblement' mais simplement être. L'approche est difficile en raison de sa rareté, et l'esprit la redoute, n'étant pas familier avec elle, ne l'ayant jamais vue ou connue avant. Comme un bébé qui crie et qui a peur quand il est placé dans une atmosphère inconnue, l'esprit se détourne de l'Absolu, incapable de Le rejoindre et repoussé par son extraordinaire nature. Les écoles de pensée qui considèrent le vide comme la Réalité ultime arrivent à une telle curieuse conclusion en raison de leur extrême dépendance de logique déductive sans aide des écritures ou de l'intuition. Ils disent que le vide était ou est, ne sachant pas que par ce moyen, ils postulent involontairement pour son existence. Il est impossible même de penser ou de concevoir quelque chose sans présupposer de l'existence. Le déni d'existence voudrait dire un déni simultané des fonctions même de la pensée. Nous ne pouvons pas dire que les noms et les formes du monde sont des caractères surimposés sur quelque chose d'autre, ni qu'ils puissent avoir une quelconque sorte de réalité au moins temporairement, parce ce qu'ils ne peuvent pas être surimposés soit sur l'existence qui les sous-tend, ou sur la non-existence qui elle-même n'a pas de sens, ou sur le monde qui est seulement un autre nom pour un large groupe de noms et de formes.

Dans l'énonciation de l'Upanishad, 'Il n'y avait que l'Existence seule' les mots Existence et il n'y avait ne dénotent pas deux choses différentes ou même deux différents concepts, mais transmettent un seul et même sens, la différence de mots étant introduite seulement par une concession de la faiblesse du langage humain fait de phrases avec des verbes. Donc aucune sorte de dualité n'est visée

dans la déclaration, mais seulement le Brahman indifférencié est affirmé.

‘Au commencement il n’y avait que l’Existence seule’. Dans cette énonciation les termes ‘au commencement’ ne suggèrent pas de la non-existence de Brahman au moment présent et de sa présence seulement avant la création. La déclaration est censée seulement faire comprendre à l’étudiant qu’avant la manifestation des noms et des formes, Brahman était indifférencié. Cà ne veut pas dire que le temps est existent en dehors de l’Absolu, et nous devrions nous rappeler que les questions et réponses sont possibles seulement dans le langage de la dualité, et que le non-duel ne peut jamais être désigné comme tel et tel. L’enseignant doit employer, nécessairement, le langage de l’étudiant qui se trouve lui-même dans la dualité. La vérité est que l’origine des choses, l’état de l’existence, était un et absolument immuable, profond et incapable d’approche mentale dans le sens de luminosité ou de ténèbres comme nous les connaissons, impossible à décrire, non-manifesté aux facultés qui nous sont connues, quelque chose dont on ne peut pas dire être soit ci, soit çà. C’est ce qui reste après chaque concept qui est laissé de côté comme inadéquate, au-dessus de l’espace, et expérimenté directement dans l’état de tranquillité de l’esprit, délivré de tous les désirs. L’esprit peut confondre un sens de vacuité pour la prise de conscience réelle de Brahman, mais du fait de son être auto-lumineux, Brahman doit être expérimenté comme un état d’Existence sans doute. L’étudiant ou l’aspirant devrait être attentif de ne pas être pris au piège par les tentations, perturbé par les oppositions, terrifié par les états de stagnation, ou confus par les ruses variés déroutantes auxquelles l’esprit à recours à différents moments de la pratique de Yoga. L 'Atman est le témoin des idées même de l'absence de la méditation, et il est au-dessus même des modes de Sattva dans sa pensée. C’est connu dans l’expérience non-relationnelle ou Aparokshanubhava. L’existence n’est pas un vide ou un néant, car elle est connue et réalisée dans son être propre, ce

n’est pas vide comme l’espace, mais le plénum de la Réalité révélé dans un état d’affranchissement du désir, comme celui qui est antérieur au travail distrayant de Maya. (Versets 19.46)

La Nature de Maya.

Puisqu’il y a l’existence d’une conscience derrière la manifestation de toute pensée, il y a une pure existence avant l’essor des noms et des formes en tant qu’Univers. Il y a une force dans Brahman qui n’est pas indépendante de Lui, mais qui peut être déduite à partir des effets variés qu’elle produit, sous la forme de l’éther, etc., à la manière dont nous inférons de la chaleur du feu par sa capacité à brûler. Cette puissance n’est pas la même que Brahman, comme la chaleur n’est pas le feu. Il est possible par certaines méthodes d’inhiber la puissance brulante du feu sans le détruire lui-même ; cependant nous savons que nous ne pouvons pas séparer la chaleur du feu à tout moment. Cette puissance de Brahman qui est existante, ne peut donc pas être considérée comme différente de lui ; autrement, elle deviendrait non-existante. Aussi, elle est non-existante dans le sens de Brahman ; par conséquent non-essentielle. C’est donc le caractère indéterminé – Sad-asad-vilakshana – différent de ce qui est existant et non existant. Le Védanta proclame qu’au commencement des choses, il n’y avait ni être ni non-être, mais qu’il y avait quelque chose d’indescriptible qui ressemblait aux ténèbres. Même ces ténèbres devaient avoir à la base une existence, parce que sans elle, mêmes les ténèbres n’auraient pas été possibles. Même l’ignorance est quelque chose que nous surimposons sur ce qu’est l’existence. Donc il n’y a pas de cause pour aucune dualité entre Brahman et sa puissance, de la même manière il n’y a pas de distinction entre un homme et sa force. Cette puissance est partout la même, mais semble être différente en raison de l’intensité variable du média manifesté. Donc, nous ne considérons pas la Sakti ou la puissance en elle-même, ni nous ne la considérons pas comme identique à

Brahman. Par conséquent, c'est Maya qui est Anirvachaniya, ce qui ne peut pas être traduit par des mots, ni par la pensée de l'esprit, parce que le langage et la pensée sont les expressions même de Maya. C'est donc impossible d'investiguer sur son origine, le pourquoi et le comment, parce que toutes nos facultés de compréhension sont seulement ses effets. Il n'est pas possible de comprendre la cause par l'effet. L'effet soit d'abord s'élever à l'état de cause, alors elle peut connaître ce dernier. L'esprit doit s'élever à la condition de Brahman dans l'intuition ; seulement alors il y aura un savoir de ce qu'est cette puissance. L'ignorant croit que c'est réel, le rationnel croit que c'est indescriptible et c'est non-existant au Soi réalisé.

La Sakti de Brahman n'opère pas dans la globalité de Brahman. Autrement il n'y aurait pas de possibilité de se libérer du Samsara. Cette Maya-Sakti fonctionne seulement en relation avec les Jivas qui sont impliqués dedans, et qui considère Brahman comme qualifié par elle dans la forme d'Iswara. Pour la compréhension ordinaire, donc, il est dit que cette Sakti ne s'insinue pas dans l'entièreté de Brahman, mais qu'elle en est seulement une partie, pour ainsi dire. Les Védas et les Smritis affirment que la création est comme un simple quart du Créateur, et que les trois-quarts de Lui se tiennent au-dessus comme l'Etre Immortel resplendissant, transcendant la création. Cà ne signifie pas que Brahman peut être divisé en parties, car il est indivisible à cause de son caractère non-spatial et intemporel. Ce que çà veut dire, c'est que la puissance créatrice de Brahman est relative à ceux qui sont dans la servitude, et c'est ceux-là qui cherchent une explication à la cause à cet esclavage en localisant un principe causal cosmique qui leur est inintelligible, et qu'ils appellent donc Maya. L'explication du monde étant impossible sans une découverte de sa cause sous-jacente, et parce qu'une telle cause doit être un principe cosmique afin qu'il puisse être capable de fournir une explication permanente à la cause des Jivas en servitude, ce principe est associé avec l'Intelligence créatrice elle-même. Donc Maya

n’est pas éternelle comme l’est Brahman, parce qu’elle a une fin, mais sans commencement.

C’est cette Sakti qui introduit le changement dans l’immuabilité, comme un mur qui apparaitrait être moucheté en raison des peintures qu’il porte. (Versets 47-59)

De l’Inconsistance des Eléments.

Le premier de ces changements c’est la manifestation d’Akasa ou de l’éther. Akasa a la propriété d’ajouter à l’existence la spatialité. Nous sentons que l’espace est, et qu’il a aussi la qualité de distinguer en lui les choses par une caractéristique bizarre, que nous appelons le vide. Sans la qualité de spatialité et de réverbération du son, l’espace n’est rien d’autre que l’existence, qui est la même que Brahman. La Sakti qui rend la manifestation d’Akasa possible transporte aussi la perversion dans sa compréhension de la relation entre l’existence et Akasa. Au lieu de ressentir qu’Akasa est une réaction et que l’existence est préalable, nous sommes aptes à penser qu’Akasa est la substance primaire et que l’existence est une propriété associé avec lui, comme lorsque nous disons ‘Akasa existe’, donc mélangeant les deux, et faisant de l’existence un prédicat du sujet Akasa. Ce renversement de compréhension est appelé Bhrama ou l’illusion, qui est charrié plus bas dans les erreurs variées que nous commettons dans les centaines de préceptes et concepts que nous avons et auxquels nous nous accrochons dans notre vie.

L’altération de la compréhension qui est à la base de la perception de l’espace en tant que substance et existence, les considérant comme ses propriétés, est encore inversée en une connaissance juste que l’Existence est la substance antérieure et que l’espace est incapable d’être sans l’existence. Il est donc nécessaire d’entreprendre une enquête sérieuse sur la nature de l’espace afin qu’il n’y ait pas de perception illusoire en ce qui le concerne. L’existence et l’espace diffèrent l’un de l’autre à cause de leurs noms

différents aussi bien que par la divulgation, par le raisonnement, de leur réelle nature. L'existence et l'espace ne sont pas des termes synonymes. En conséquence, ils devraient indiquer deux objets différents. L'existence est communément présente même dans l'air et les autres éléments, mais pas la spatialité. Donc les deux doivent être distingués. L'existence possède une plus grande capacité pénétrante que l'espace et par conséquent elle devrait être la substance et l'espace la propriété. Sans l'existence, l'espace n'est rien. Nous ne devrions pas penser que la spatialité a une valeur en elle-même, parce que c'est juste un autre nom pour le vide. L'espace est seulement une apparence comme des objets vus dans un rêve, qui sont contredits dans l'éveil. Le monde différencié est contredit dans l'expérience du Virat, Hiranyagarbha et Ishwara. Le genre et l'individu, le Jiva et son corps, les qualités et les objets étant distincts dans la vie ordinaire, l'existence et l'espace doivent être différenciés. C'est en raison d'un manque de concentration de l'esprit et de certains doutes encore vagues en lui, qu'on n'est pas capable de sentir réellement que l'existence est la vraie substance. Nous devrions pratiquer la concentration pendant un longue période en utilisant les méthodes usuelles de Yoga, et effacer les doutes par l'observation juste et le raisonnement correct. Par la méditation, l'observation et le raisonnement on arrive à réaliser que l'existence n'est pas l'espace et que l'espace n'est pas l'existence. Pour un Jnani ou un connaisseur, seule l'existence derrière l'espace est visible, et il ne perçoit pas une chose équivalente comme la spatialité ou le vide. Dans cette condition il serait plutôt surprenant de remarquer que les gens prennent l'espace pour l'existence. Cette analyse doit être poursuivie davantage en ce qui concerne aussi les autres éléments, c'est-à-dire, l'air, le feu, l'eau et la terre.

L'élément de l'air doit aussi être analysé de la même manière que l'espace. L'air occupe une plus petite partie que l'espace et hérite de la qualité du son de l'espace. Les caractéristiques de l'air sont : (1) sécheresse, (2) le toucher,

(3) le mouvement, et (4) la vélocité. On estime que c'est existant ; c'est la propriété de Brahman. C'est non-substantiel quand c'est privé d'existence ; c'est la qualité de Maya. Il produit le son ; c'est son héritage de l'espace. Bien qu'il soit un effet, il est donc possible qu'il soit considéré comme une réelle substance séparée. Puisqu'il n'a rien qui n'est pas présent dans les principes précédant, nous devons considérer l'air seulement comme une apparence. Seule est qualifiée d'existence ce qui suit tous les éléments comme une concomitance naturelle de tout, et on ne peut pas dire que l'espace suive de cette façon. La qualité du son appartenant à l'espace suit les éléments, mais pas la spatialité. Il ne faut pas penser que l'air est absolument réel juste parce qu'il n'est pas directement connecté avec Maya qui est l'auxiliaire qualifiant non-manifesté d'Ishvara. La réponse est que la non-substantialité ne dépend pas du fait d'être manifesté ou non, mais de sa capacité à disparaître quand elle est privée d'existence. Maya ne doit pas être pris dans le sens d'une réelle substance qui peut engendrer la dualité, mais c'est un nom donné à notre inaptitude pour expliquer la relation de l'apparence à la Réalité. L'aspect existant de l'air est Brahman. Les autres aspects sont non substantiels. Le cas du feu est similaire de même que celui de l'eau et de la terre. Feu, eau et terre ont leurs propres qualités, avec celles des principes précédant qui sont leurs causes dans une séquence, mais aucune d'elles n'a de valeur intrinsèque quand elles sont prises indépendamment de l'existence. Elles sont toutes sans existence. C'est l'élément terre sur lequel l'existence est surimposé que se trouve le cosmos physique. Dans le cosmos sont localisés les quatorze mondes dans lesquels les Jivas se situent différemment, dans des circonstances différentes selon leurs désirs et actions. Les Jivas reconnaissent par cette manière d'analyse qu'ils reviennent à Brahman dans leur être essentiel ; c'est un sentiment faux qu'ils sont largement séparés dans l'univers spatial, une aberration de la conscience et non un fait. Rien, réellement ne sépare un Jiva

d'un autre, excepté l'espace imaginaire. Il y a une éternité et une infinité réelle ici et maintenant.

Lorsque la non-substantialité des éléments et de leurs modifications, de Maya et de ses formes, est correctement ramenée dans l'esprit, la conviction que l'existence de Brahman est une réalité indivisible, se trouve fermement établie. (Versets 60-98)

Libération au cours de la vie.

Quand l'existence est différencié du cosmos physique qui apparaît comme l'objet des Jivas, il peut encore leur apparaître, mais ne peut pas affecter la nature indivisible de l'existence, comme l'eau d'un mirage ne peut pas humidifier le désert. Une fois que la connaissance surgit de l'effet que l'arrière-plan de tous les éléments et de leurs formations, et même de Maya, est l'Absolu indivisible, Brahman, elle ne peut être ébranlée par aucune autre expérience. Néanmoins, les âmes libérées peuvent, au moyen du corps, continuer à accomplir des actions comme avant, à cause de la présence de certains samskaras Sattvika, mais ne peuvent pas être liées, puisque l'ignorance est détruite. Les vérités divergentes qui sont indiquées dans les différentes écoles de philosophie comme le Nyaya, le Vaiseshika, le Sankhya, et ainsi de suite, doivent être considérées comme ayant une validité partiale de leurs propres points de vue, bien qu'aucun d'entre eux ne soit absolument complet. Quand il y a une augmentation de la sagesse divine, il y a aussi la réalisation que tout a une valeur relative dans sa position, et rien n'est absolument faux, bien que rien ne soit absolument vrai. Lorsqu'une personne se trouve enraciné dans le sentiment de l'unité des choses, il devient un Jivanmukta, libéré bien que vivant. Si on est capable de s'établir dans cette connaissance même à la fin du temps, on atteindra à la Béatitude de Brahman, dit la Bhagavadgita. Ici, la phrase, 'à la fin du temps' signifie soit la fin de l'ignorance ou la fin du corps, parce qu'il est possible d'avoir la connaissance divine même si le corps subsiste à cause de quelques Karmas

passés. Cà n’a pas d’importance dans quelle condition physique est la personne libérée au moment du brassage de son organisme. Il peut être physiquement sain ou autrement, il peut même être temporairement dans un état d’inconscience, par contre la connaissance qui, une fois atteinte se ranimera encore quand elle est placée sous différentes circonstances et regagne la conscience, à la manière de ce que nous apprenons le jour d’avant est mémorisé le jour suivant, bien qu’au milieu, pendant le sommeil se soit oublié. La connaissance atteinte par la méditation sur les vérités du Vedanta est indestructible. Donc, par une analyse attentive de la nature de l’existence véritable derrière les cinq éléments, et restant dans cet état de connaissance au moins jusqu’au dernier moment de sa vie, on atteint l’état de la Divine Béatitude. (Versets 99-109)

Chapitre 3

DISCRIMINATION DES CINQ REVETEMENTS.

Les Revêtements et leur Constitution.

L'Upanishad parle de la caverne dans laquelle l'Atman est caché, pour ainsi dire. Cette caverne n'est rien d'autre que la série des cinq Koshas ou enveloppes, à savoir, (1) Annamaya, (2) Pranamaya, (3) Manomaya, (4) Vijnanamaya et (5) Anandamaya Koshas, le suivant étant interne au précédant. Le corps physique est l'Annamaya-Koshas, né de l'essence de la nourriture consommé par les parents, nourrit en plus par l'essence de la nourriture qu'on lui donne. Ce corps à un commencement et une fin, et alors, il n'a pas le caractère d'éternité trouvé dans l'Atman. Il est inconscient, changeant et externe, et par conséquent différent de l'Atman qui est Conscience, invariable et universel. En supposant que le corps est l'Atman, il s'ensuivrait qu'il devrait voir le jour sans une cause raisonnable, car en tant qu'effet, le corps doit avoir une cause et celle-ci devrait nécessairement exister antérieurement à l'effet. Si la cause déterminante du corps devait surgir simultanément avec lui, alors, le corps serait l'objet d'expériences qu'il ne mérite vraiment pas, en l'absence de connexion logique entre la cause et l'effet. N'importe qui ferait l'expérience de n'importe quoi sans aucune rationalité derrière . Que le corps d'un individu particulier ait des expériences particulières montre qu'il a une cause déterminée, et cette cause lui étant connectée inséparablement, il est clair que l'expérimentateur dans la vie présente doit avoir existé dans la vie antérieure aussi ; et puisque le corps ne peut pas avoir existé avant cette naissance, l'agent des actions causant les expériences présentes doit être quelqu'un autre que ce corps et néanmoins connecté avec lui. Si ce facteur logique est dénié, il y aurait le défaut de ce qui est appelé Akritabhyagama ou la venue de ce qui n'est pas mérité par soi-même. Similairement concernant la mort du corps, il y aurait Kritanasa ou la destruction des mérites de toutes les actions sans qu'ils soient appréciés. Donc, il y aurait le chaos dans l'univers et

aucune loi ne déterminant rien. Pour toutes ces raisons, nous devons conclure que le corps n'est pas l'Atman.

Le Prana est interne au corps, plus subtil et plus pénétrant, propulse les sens, et donne de la force au corps. Mais il ne peut pas être l'Atman puisqu'il est un effet de Prakriti, changeant en nature et aussi inconscient. Il est aussi caractérisé par l'extériorité. L'esprit ou le Manas a le sens de « Je » quant au corps et de « mien » en ce qui concernes ce qu'il possède comme la maison, etc. Il est affecté par le cours de la vie, par le désir, la passion, la colère et autres et en plusieurs occasions il est confus et ne peut pas connaître la vraie nature de toute chose. Il se dissout dans l'évanouissement, le sommeil, etc., et c'est aussi un mode de Prakriti. Ce n'est donc pas l'Atman. L'intellect est interne à l'esprit, plus subtil et pénétrant, mais il se dissout dans le sommeil et les autres états inconscients. Il se répand dans le corps en éveil, de la tête aux pieds, en association avec le Chidabhasa ou le reflet de l'Atman dans la Prakriti Sattvique. Il a un commencement et une fin. C'est un effet et il est inconscient sans le reflet en lui de l'Atman. L'intellect et l'esprit agissent comme l'agent de l'action et le moyen de l'action, respectivement, l'intellect prend le nom de Karta, ou l'auteur, et l'esprit Karana, ou l'instrument. En tant qu'auteur et processus de faire, les deux sont distincts, et en conséquence, bien qu'inclus dans le seul principe de l'Antahkarana, ils deviennent les causes de deux différents revêtements appelés Manomaya et Vijnanamaya. L'intellect n'est pas l'Atman pour des raisons similaires à l'esprit.

L'Atman reflété dans la Buddhi Sattvique est appelé Chidabhasa. La Buddhi, en elle-même, est inconsciente car elle est un effet de Prakriti, mais elle assume l'intelligence quand l'Atman se reflète en elle. Cela même est le Jiva. L'Ahamkara ou le principe de l'égo est associé avec lui, de sorte que l'égo et l'intellect vont ensembles.

Quand ils sont dans état d'inaction, il y a une introversion passive de leurs modes qui prend le nom de sommeil. Les

Vrittis de l'esprit, étant habitués au contact avec les objets extérieurs, ne connaissent aucune expérience supra normale, ne trouvent rien de positif lorsqu'il y a une introversion forcée causée soit par la fatigue ou la frustration, mais il y a certaine sorte de joyeuse expérience quand l'Anandamaya-Kosha ou le corps causal est en opération à cause de son être qui est le moyen de la fructification des actions méritoires qu'on a réalisées dans les vies antérieures. Tout le bonheur que le Jiva a dans ce monde, n'est rien d'autre qu'une conséquence logique des bonnes choses qu'il a faites dans ses vies passées. Quand il y a un arrêt de l'expérience consciente, le sommeil surgit. Ce corps causal, aussi, n'est pas l'Atman, parce qu'il a un commencement et une fin, car il est l'effet cumulatif des actions du passé et cesse d'être quand se lève la connaissance spirituelle et la réalisation. La condition causale ne peut pas être identifiée avec l'Etre éternel et infini, puisque la cause est connectée avec un effet qui est visiblement autre qu'elle-même. Elle ne peut pas avoir le caractère d'universalité. L'Atman est ce qui est la présupposition même de toute pensée et expérience et alors, aucun Jiva n'en a l'expérience pour la raison que dans l'Atman il n'y a pas de distinction entre le connaisseur et le connu. C'est l'expérience elle-même, et pas n'importe quelle expérience objective. Elle ne peut pas être connue par un autre processus de connaissance différente d'elle-même. Elle semble être non existante du point de vue des Jivas, parce que ces derniers n'ont aucun moyen de perception de ce qui est universel, étant habitués seulement à la perception sensorielle et mentale.

Il y a trois types de l'inconnaissable : (1) Ce qui est absolument non-existant et donc ne peut pas être connu, comme les cornes d'un lièvre ; (2) ce qui n'a aucun contact avec les Vrittis opératifs de l'esprit à ce moment, comme les objets distants et les régions inimaginables comme le ciel ; (3) L'Etre Universelle dans lequel il n'y a pas de possibilité pour les opérations des Vrittis. La dernière fonctionne seulement où il y a l'idée d'espace, de temps et de cause ; pas

en Brahman, l'Absolu, qui est antécédant à eux tous. L'Atman est la Lumière de toutes les lumières. Il précède même la lumière de la pensée et de la compréhension. C'est Svayamjyoti, ou le Soi lumineux. Tout s'éclaire en lui, et tout emprunte la luminosité de cette lumière absolue. Etant le connaisseur il ne peut pas être le connu. C'est une indication de la compréhension de la nature de l'ignorance dans laquelle les Jivas sont enveloppés, et aussi une indication destinée aux Jivas pour trouver leur chemin vers élévation au-dessus de leur situation de Jiva dans le Samsara.

Anandamaya-Kosha est un nom donné à la condition latente des Vrittis de l'Anthakarana, où non seulement le manifesté mais aussi toutes les potentialités non manifestées de possibles expériences futures sont cachées. Elles sont les plus subtiles impressions de toutes les pensées et actions passées, prêtes à germer quand les conditions correctes sont fournies. Le pourvoyeur de telles conditions est appelé naissance. (Versets 1-10)

L'Atman.

Il n'y a rien à connaître, autres que les enveloppes, et elles ne sont pas la réalité. Mais le fait qu'il y ait un expérimentateur des états des enveloppes, qui sont toutes relatives ne peut pas être nié. C'est l'Atman. L'Atman auto-lumineux, étant le connaisseur de toutes choses, ne peut pas être connu par quelque chose d'autre. L'Upanishad dit : « Celui qui peut Le connaître qui d'autre a accès au connu de toute chose? Qui peut connaître le connaisseur ? » L'esprit, qui sert de moyen de connaissance, n'a pas pour objectif de faire de l'Atman son objet, parce que dans l'Atman l'opposition entre le voyant et le vu est abolie. L'esprit peut connaître seulement ce qui est connaissable en tant qu'objet externe, mais il ne peut pas connaître ce qui ne peut pas être objectivé, et l'Atman est inconnaissable comme pure expérience libre de l'opposition du connaisseur et du connu. Sa condition de l'inconnaissable donc, n'indique pas son absence d'existence. Bien que ce ne soit pas connu, la

connaissance ne cesse pas. Lui, l'inconnu à jamais, sait tout. L'Atman est différent du connu et de l'inconnu, le connu étant la totalité de la création visible et l'inconnu, la cause de toutes choses, Prakriti. L'Atman est au-dessus des deux. Il n'est pas touché soit par l'esprit soit par les sens. Le Jiva a tendance à se plaindre qu'il ne connaît pas l'Atman, comme quelqu'un qui doute et se demande s'il a une langue ou non. Pour reconnaître le principe de l'Atman en tout, il est nécessaire d'ignorer l'objectivité impliquée dans le processus de la connaissance, et chaque fois qu'il y a la perception ou la connaissance, chaque facteur ayant la capacité d'être un objet devrait être abandonné, et seule la lumière lumineuse de la conscience devrait être prise pour objectif d'analyse et de contemplation. Cette sorte d'établissement du Soi est Atmasakshatkara ou la réalisation de l'Atman.

Ce qui reste après la négation de tous les facteurs conditionnant, comme les cinq enveloppes, c'est son propre Soi. Ce n'est pas un vide parce qu'il sait qu'il est et que c'est l'Absolu. Une chose comme le soi existe à la fois dans le langage mondain et dans l'univers de la philosophie. Dans la vie ordinaire, le soi signifie la personnalité de l'individu, mais dans le sens philosophique, c'est la réalité métaphysique ultime au-delà de laquelle il n'y a rien. Il ne peut y avoir aucun doute ou conflit au sujet du Soi ultime, car il ne se trouverait personne pour conduire la contestation ou l'argumentation. Personne ne doute de son soi ou le nie, et par conséquent les écritures disent que celui qui nie Brahman se nie lui-même, voulant dire par là que Brahman ne peut pas être nié. L'Atman ou Brahman ne sont pas connu comme un objet, mais, étant son propre soi, il ne peut pas être contredit. Il n'est pas considéré comme soit ceci ou cela, parce que nous considérons généralement ce qui est connu par les sens comme ceci, et que l'Atman n'est pas connu par les sens. Nous considérons ce qui est distant comme çà, et l'Atman n'est pas distant, étant notre propre soi. En conséquence, il ne peut pas être indiqué par aucun article

déterminant tel que ceci, cela, etc. Le pronom démonstratif cela est universel, et explique tout.

Bien que l'Atman soit inconnu dans un sens objectif, il est connu dans l'expérience minimum ou Aparokshanubhava. C'est décrit dans les écritures comme Satyam, Jnanam, Anantam, vérité, connaissance, infinité. La vérité est ce qui n'est pas contredit par une autre expérience. La conscience témoin peut se distinguer comme l'observateur de la cessation de tout phénomène, semblable à l'interruption des expériences de marche, de rêve et de sommeil profond sous différentes circonstances ; mais il ne peut y avoir une négation ou une interruption de l'Atman lui-même, parce qu'il n'y aurait alors pas d'observateur ou de connaisseur de l'Atman. On ne peut pas dire non plus, qu'il n'y a pas du tout de principe observant, parce qu'il n'y a pas de possibilité d'une expérience sans même le minimum d'intelligence, comme quand tous les contenus d'une maison sont déménagés, quelque chose, c'est-à-dire l'espace, reste à l'intérieur, comme ce qui ne peut pas être déplacé. Alors, aussi, quand tout de la nature d'un objet est mis de côté comme l'Anatman (le non soi), quelque chose reste comme ce qui ne peut être davantage transvasé. C'est le minimum de conscience ultime. Donc, même la négation totale de chaque expérience devrait retomber dans quelque chose de positif et capable d'être expérimentée. Les écritures, donc, ayant décrits la nature de toutes choses, nous emmènent le long de la voie de la réalisation de l'Etre spirituel prodigieux, en niant tout ce qui n'est pas. Quoi que ce soit qui peut être désigné comme ceci ou pas ceci est transcendé, et ce qui ne peut être ainsi désigné est pris pour la Réalité. Brahman est donc connu comme Sat, ou Être, et Chit, ou expérience et conscience, inconditionné par l'espace, le temps, la causalité ou l'objectivité (Desa-Kala-vastu-parichheda-rahita). Brahman est illimité dans ces trois voies. Quand l'idée de création est retirée, le réseau de l'espace, du temps et aussi de la causalité s'évanouit de l'expérience. Ishvaratva ou l'idée de Dieu et Jivatva ou l'idée de l'individu surgit à cause de la

perception de la différence entre le voyant et le vu dans ce monde et l'expérience consécutive du créateur à la fois du Jiva et du monde. Ces concepts sont corrélatifs et n'aboutiront à rien avec l'essor de la réalisation du Soi ou Atma-Jnana. (Versets 11-37)

Ishvara et Jiva.

Il y a une force universelle déterminante, qu'on appelle ordinairement du nom de loi de la nature, dissimulé dans tout et toute condition, par laquelle tout est régulé et à cause de laquelle les choses ne dépassent pas leurs limites et maintiennent leurs caractéristiques distinctives. Cette loi est responsable de l'harmonie constatée dans la création ; s'il n'y avait pas de loi semblable, n'importe quoi changerait sa nature n'importe quand, et on ne serait pas même capable de déterminer la voie dans laquelle on doit diriger ses actions. Il y aurait une catastrophe et un chaos dans le cosmos, si une loi régente n'existait pas. C'est Brahman se reflétant à travers sa Shakti ou Puissance qui apparaît comme cette loi et qui détermine la nature des choses. Brahman quand il est supposé être en association avec cette Shakti impénétrable, est appelé Ishvara, et quand il est regardé selon le point de vue des revêtements, il est appelé le Jiva. Maya et Avidya sont responsables pour la désignation de Brahman comme étant Ishvara et Jiva, ainsi que peut être une personne, soit un père pour son fils ou un grand-père pour son petit-fils en même temps. Brahman est appelé Ishvara ou Jiva quand il est envisagé par Maya ou Avidya, et comme Maya est pur Sattva, elle est universelle, et le reflet de Brahman en elle est indivisible, tandis qu'Avidya est multiple, comme le sont les Jivas. Quand il n'y a pas de fils ou de petits-fils, il n'y a pas de père ou de grand-père et quand il n'y a pas de Maya, ou Avidya sous la forme des enveloppes, dans Brahman, n'existe ni Ishvaratva, ni Jivatva. Lorsqu'on médite profondément sur cette vérité avec les qualifications internes correctes telle que la Sadhana-chatushtaya (les quadruples moyens éthiques), elle débouche sur la réalisation de Brahman. Le

connaisseur de Brahman devient Brahman lui-même. Le savoir est la même chose que dans le cas de la connaissance de Brahman. Alors, il n’y a pas de renaissance pour un tel connaisseur, car Brahman est non-né. (Versets 38-43)

Chapitre 4

DISCRIMINATION DE LA DUALITE.

La création par Ishvara et le Jiva.

Bien que la vérité soit unitaire et Brahman Absolu, sa réalisation est possible seulement par étapes et par une élévation graduelle de la conscience à partir de son état de Jiva, à des degrés divers de la réalité, qu'elle expérimente dans les différentes étapes de son évolution. Dieu, le monde et l'âme, dans leurs caractéristiques distinctes, semblent avoir une réalité au commencement, et ceci étant l'étape fondamentale, la Sadhana du Jiva devrait commencer de ce niveau. La création du monde, qui va de soi pour le Jiva, doit d'abord être analysée. Il doit être indiqué aujourd'hui que la création du monde tel qu'il est, et tel que prévu par la volonté de Ishvara, n'est pas la difficulté du Jiva. A cette fin, les deux types de création ont été étudiés ici. Les Upanishads parlent de la création d'Ishvara de manières diverses. Pakriti qui parfois prend le nom de Maya, est la cause matérielle, et le Seigneur Suprême ou le Mayin, la cause instrumentale de la création ; comme le dit la Svetasvatara Upanishad.

Seul l'Atman était au commencement, et il a voulu crée la multiplicité par un idéal cosmique ; ainsi le dit l'Aitareya Upanishad.

Brahman était la vérité, la connaissance et l'infinité, et de çà ont surgit l'éther, l'air, le feu, l'eau, la terre, les différents corps, et ainsi de suite, et la variété de la création a été effectuée par la contemplation primitive de l'Être Divin pour apparaître comme la diversité ; ainsi le dit la Taittiriya Upanishad.

Au commencement, c'était seulement pure Existence, et à l'intérieur s'éleva l'idée de devenir multiple, et elle créa le moyen lumineux du feu, duquel l'eau et la terre et les autres corps sont sortis comme des effets ; ainsi le dit la Chhandogya Upanishad.

Comme l'étincelle vient du feu, toute la variété consistant en êtres conscients et inconscients est sortie de l'Un Impérissable ; ainsi le dit la Mundaka Upanishad.

Au commencement il n'y avait aucune manifestation, et par la volonté de l'Absolu non manifesté le latent est devenu le patent, et l'un est devenu les noms et les formes multiples, dans l'univers grossier qui est animé par le Virat. Par l'évolution subsidiaire, après la manifestation du Virat, les êtres célestes, humains, les animaux, etc., jusqu'aux fourmis, sont devenus les expressions panachées du Purusha Universel ; ainsi le dit la Brihadaranyaka Upanishad.

Ishvara est entré dans la forme du principe de vie de tous les aspects apparemment divisés de Lui-même, et les faits apparaître comme Jivas avec leurs propres idéaux subjectifs.

Le substrat de la conscience est appelé le Kutastha, le corps subtil est appelé le Linga-Sarira, et le reflet de cette conscience à travers le corps subtil, constituent ensembles le Jiva, l'un étant impossible sans l'autre. La Shakti d'Ishvara qui est responsable de la création de l'univers, agit aussi comme un facteur illusoire quand il entre dans la constitution du Jiva comme Avidya ou l'ignorance. Le Jiva et Ishvara sont comparés à deux oiseaux perchés sur l'arbre du corps ou de l'univers, duquel le Jiva, en mangeant les fruits de l'arbre, expérimente le chagrin, tandis qu'Ishvara reste un spectateur détaché et ne rentre dans aucune relation quelque qu'elle soit. La consommation des fruits de l'arbre est l'établissement de relations avec le monde manifesté, positivement comme attraction et négativement comme répulsion, en raison du fait que le Jiva est incapable d'avoir une totalité d'expérience semblable à celle d'Ishvara, et qu'il est limité aux expériences particularisées des objets séparés avec lesquels il a des relations variées dans les différentes étapes de son évolution. Les objets, avec lesquels le Jiva maintient donc des relations, sont, dans leur propre capacité, des créations d'Ishvara, mais aux observations du Jiva, elles apportent différentes valeurs à des moments différents, de

sorte que le Jiva n'a aucune information permanente et définitive dans le monde, puisqu'à mesure qu'il évolue, ses idées sur les choses évoluent aussi.

Dans la Brihadaranyaka Upanishad on nous parle de la création de sept sortes de nourriture ou objets qui constituent le support de la condition du Jiva, à la fois sur la terre et dans le ciel. Le riz et le blé, comme nourriture, sont considérés comme étant des aliments principaux. Les oblations offertes durant les sacrifices de la nouvelle et de la pleine lune, sont considérées comme des nourritures aux êtres célestes avec lesquelles ils se sustentent comme des individus sur un plan supérieur. Le lait est supposé être la nourriture des animaux, qui soutiennent la nature animale dans les autres aussi. L'esprit, la parole et le Prana sont les nourritures internes du Jiva par lesquelles il maintient le réseau des relations dans le monde, et sans lesquelles il ne peut pas exister. Bien qu'en essence celles-ci soient les créations d'Ishavara, elles sont converties par le Jiva en ses nourritures propres, pour se sustenter, par ses fonctions psychologiques et sensorielles. L'activité psychique du Jiva à laquelle nous faisons allusion ici, est le Vishayachintana ou l'idée des objets, et son activité sensorielle est l'effort qu'il exerce pour les atteindre soit avec l'idée de les posséder ou de les éviter. Aussi loin que la pure relation est concernée, c'est immatériel, soit sous forme d'attractions ou de répulsions, parce que les deux sont après tout, des relations par lesquelles le Jiva se trouve lié dans le processus du Samsara. Comme une seule et même personne peut être envisagée de différents points de vue en raison de relations purement privées – une femme, par exemple est la fille de son père et la femme de son mari – le monde est considéré par le Jiva de différentes manières selon ses propres prédilections et idées des choses. Maya agit comme le moyen dans la création par Ishvara, et l'esprit devient le moyen dans l'expérience du monde par le Jiva. Bien que l'esprit du Jiva ne crée pas le monde en lui-même, il peut crée son propre monde et réduire le premier aux instruments de satisfaction

personnelle ; et c’est seulement avec ce dernier qu’il est concerné – pas avec le monde d’Ishvara, dans ses relations pratiques.

Pour les Jivas, les objets créés dans le monde d’Ishvara ont différentes valeurs. Prenez, par exemple, une pierre précieuse. Elle crée du plaisir dans l’esprit de celui qui la désire et la possède. Elle génère déplaisir et colère chez un autre qui la désire mais qui ne peut pas l’avoir. Elle suscite une attitude d’indifférence chez un troisième qui est détaché et n’est ni heureux ni malheureux de la voir. Les trois types de valeurs, plaisir, déplaisir et détachement impersonnel ne sont pas des valeurs intrinsèques à la pierre précieuse, qui est une création dans le monde d’Ishvara, et qui, en elle-même, a une value uniforme constante, c’est-à-dire la valeur d’être une partie intégrale de la création d’Ishvara. Elle existe comme n’importe quel autre objet, et c’est réellement sa valeur ultime. Mais qu’elle signifie quelque chose à quelqu’un n’est pas sa véritable nature. Les objets soulèvent des émotions chez le Jiva en agissant en corrélation avec ses propres sentiments internes d’une sorte d’incomplétude en lui-même. C’est la raison pour laquelle tout le monde ne désire pas la même chose, et que la même personne n’est pas à la recherche d’une seule chose, tout le temps. Les valeurs diffèrent quand les idées sont divergentes bien que les objets ne changent pas dans leur nature même quand ils sont perçus par des observateurs différents. Ils sont capables d’évoquer des sentiments et des pensées distincts chez le Jiva.

Dans la perception, il y a un double processus. L’esprit qui est inerte et très subtil, se projette, semblable à une force, vers un objet, enveloppe la forme de celui-ci, comme la lumière qui couvrirait une substance qu’elle illumine, et prend la forme de cet objet. Simultanément dans ce processus d’enveloppement, qui est appelé Vrittivyapti, il y a un éclairage de ce processus par le Chidabhasa interne, appelé Phalavyapti, et par lequel la connaissance de la forme

de cet objet est attribué au Jiva observant. Quand cette connaissance est réceptionnée par la Bhuddhi, immédiatement, elle donne des ordres à tout le système du Jiva, en accord avec le sens qu'elle lit dans l'objet perçu. L'activité du Jiva en relation aux objets est dépendante du sens qu'il trouve dans l'objet et qui n'est pas causé simplement par son existence en tant que tel. La servitude du Jiva, donc, repose en ceci, que le monde signifie pour lui quelque chose, simplement parce qu'il estime qu'il lui est extérieur, et met en place une série de réactions à son égard, tout au long de sa vie. La libération du Jiva consiste, donc, dans l'abandon de ce processus de lecture du sens des choses, et d'agir en conséquence ; En regardant toutes les choses comme des parties de la création d'Ishvara, et ne voyant aucun autre sens que çà, leur existence est l'existence d'Ishvara.

Dans la perception d'un objet, comme un pot de terre, il y a une double activité de l'esprit qui se déroule : (1) La perception de l'objet, et (2) la conception qu'on en a. La perception est causée par une projection de l'esprit vers les objets extérieurs, tandis qu'un concept peut surgir dans l'esprit même sans qu'il y ait réellement un objet physique. Il y a, donc, un vecteur, et aussi un mental, par lesquels la manière à laquelle le vecteur est relié au voyant est déterminée. Par Anvaya et Vyatireka on peut savoir que la cause de l'esclavage est la création du Jiva. Lorsqu'il y a Jivasrishti, il y a servitude. C'est Anvaya. Quand il n'y a pas Jivasrishti, il n'y a pas d'asservissement. C'est Vyatireka. Et c'est un sujet d'expérience pour chacun. Quand rien ne nous concerne, nous avons une sorte de liberté bizarre, et un sentiment de bonheur, dont nous n'avons pas l'expérience quand nos pensées sont emmêlées dans ce que nous nommons les affaires de la vie. Nous nous intéressons aux choses, et par conséquent, c'est nous qui avons une variété de sentiments. L'esprit du Jiva agit seulement à l'égard des objets extérieurs. Lorsqu'aucun objet ne se présente devant lui, il ne peut avoir aucune réaction psychologique définie.

Maintenant, ces réactions internes peuvent être possibles, même s'il n'y a pas de réelle perception physique ; par exemple, dans le rêve nous avons de nombreuses expériences même quand il n'y a pas de vrais contacts avec les objets : et d'un autre côté, en Samadhi, dans le sommeil et l'évanouissement, il n'y a pas de perception d'objets même lorsqu'ils sont réellement présents. Une personne peut être peinée en recevant les nouvelles de la mort d'un être cher, bien que les nouvelles puissent être fausses, mais, il reste heureux, même si l'être cher est réellement mort, n'ayant pas été atteint par l'information. La servitude du Jiva est causée par sa propre activité mentale.

C'est l'opération des fonctions mentales du Jiva qui est la cause de la désignation d'une même personne en tant que père, frère, époux, neveu, l'ami, l'ennemi et ainsi de suite. Ces appellations ont leurs contreparties dans l'esprit des Jivas. Comme un métal en fusion coulé dans un moule en prend la forme, ou comme la lumière du soleil couvre les objets qu'il éclaire, l'esprit qui enveloppe les formes assume leurs structures respectives. Il y a d'abord l'élévation d'une modification mentale chez le sujet, ensuite le mouvement de cette modification vers l'objet, et ensuite la transformation de la modification dans la forme de l'objet. Cet objet physique est perçu par les sens, mais la forme imaginée est visualisée directement par le Sakshin ou la conscience Témoin.

Il y a une différence entre Vijnanavada et Vedanta en ceci, tandis que le premier nie le monde physique dans son ensemble, en charge de la pensée de l'individu, le dernier accepte le monde d'Ishvara, sans lequel même penser ne serait pas possible. Les objets existent dans le monde qu'ils soient perçus ou non par les Jivas, et leur existence ne dépendent pas du test d'utilité qu'il peut leur être imposé. L'utilité n'est pas le test de la vérité. Nous ne pouvons pas connaître les choses telles qu'elles sont, à cause de la congestion psychologique dans laquelle nous sommes impliqués, mais il n'est pas difficile de voir qu'il ne peut

existter une perception à moins qu'il y ait quelque chose à percevoir, et aucune importance, si nous pouvons déterminer sa nature ou non.

La libération du Jiva de cet auto-enchevêtrement est amenée par Brahman-Jnana ou la réalisation de l'Absolu, et pas simplement par une suppression des activités de l'esprit négativement, ainsi que le font plusieurs esprits immatures croyant que la simple absence de sensation de peine sera suffisante, et qu'il n'y a rien de plus haut. La vérité est loin de çà, elle est la réalisation positive de Brahman, où on est possédé, pour ainsi dire, par un sentiment d'immortalité et d'existence universelle.

Cà n'a pas d'importance si la dualité du monde d'Ishvara est apparemment perçue ; Ce qui est nécessaire c'est un discernement de l'unité fondamentale de toutes choses, et la réalisation que toutes choses dans le monde d'Ishvara sont divine par nature, étant les manifestations d'Ishvara Lui-même. Quand on connaît cette vérité, la dualité apparente n'affecte en aucune manière le Jiva. D'un autre côté, la simple absence de la perception de la dualité n'aide en aucune manière quelqu'un dans l'évolution spirituelle, comme, par exemple, dans l'état de Pralaya. Dans l'état de dissolution finale, rien n'est perçu comme un monde manifesté, mais là, Jivasrishti ne finit pas. Les Jivas par la suite s'élèvent encore à un monde de dualité et de multiplicité, et l'état de dissolution de les aide pas. Donc il n'y a pas de but à clore simplement ses yeux à la dualité du monde. Ce qui est nécessaire, c'est la sagesse de la vérité et la réalisation de l'unité derrière la dualité apparente.

Isvarasrishti n'est pas seulement non obstructif à tous les Jivas dans leur évolution, mais c'est une aide positive, et c'est un instrument dans l'augmentation de la vraie connaissance dans le Jiva. L'expérience du monde est un processus éducatif, et nous apprenons les leçons dans chaque condition de notre existence. Le monde est l'excellent Guru du Jiva, et Ishvara Lui-même transmet des leçons à travers Ses

manifestations variées, que le Jiva le sache ou non. Par conséquent, il ne devrait y avoir aucune cause de complainte contre le monde, de la part de chacun. (Versets 1 – 42)

La variété dans les Créations du Jiva.

La dualité crée par le Jiva est double : celle qui est ordonnée par les écritures et celle qui est interdite par celles-ci. La première doit être accepté parce que c'est bénéfique et nécessaire pour l'évolution spirituelle du Jiva. La dualité ordonnée consiste en des choses telles que l'étude, l'auto-analyse, l'investigation de la vérité et la contemplation spirituelle. On doit même renoncer à celles-ci quand Brahman est réalisé. Les écritures disent que nous devrions abandonner l'engouement pour l'étude lorsqu'il y a une perception interne de l'aurore. Les Upanishads exortent que, L'ayant connu, le sage devrait avoir recours à la Compréhension supérieure, rejetant la controverse et les arguments verbaux qui sont justes de la lassitude du discours ; et que l'énergie des sens devrait être conservée dans l'esprit, ce dernier devrait être fixé dans l'intellect, celui-ci dans l'intellect cosmique, Hiranyagarbha, et le dernier dans Ishvara, par le processus de la méditation.

La catégorie prohibée de dualité est, encore, double : l'intense et la modéré. La première, consiste en des forces internes telles que la passion, la colère, etc. La modérée revient à une activité mentale inutile comme construire des châteaux dans l'air. Toutes les deux devraient être abandonnées au plus tôt, au bénéfice de l'élévation de la connaissance, en pratiquant le contrôle de soi tout le temps. Il n'est pas nécessaire de réitérer que ces traits sont critiquables même après l'élévation de la connaissance. Aucune trace de ceux-ci ne pourra être trouvée chez un Jivanmukta ; et par ceci, n'allons pas penser que seul le Videhamukti peut en retirer une meilleure aspiration, par peur que dans le Jivanmukti les désirs doivent être abandonnés. La perspicacité spirituelle et le désir sont contradictoires, et il ne peut même pas y avoir une

inclinaison pour maintenir le désir, quand on aperçoit l'aurore. Le désir est le plus grand démon, et il est mieux qu'on l'abandonne prudemment.

L'état de Jivanmukti est celui dans lequel le désir ne peut avoir aucune place parce qu'Il est dans une condition définie, où établit, il pratique spontanément la loi de l'Absolu. Tout désir issu du monde est égoïste, parce qu'il est toujours connecté avec quelque chose dont nous espérons obtenir une satisfaction personnelle, même si les autres doivent être privés de leurs désirs par cette tentative. En outre, le désir est dirigé vers quelque chose, à l'exclusion de quelque chose d'autre. Par conséquent, le désir n'est pas universel. Mais un Jivanmukta est une personne universelle, vu que sa conscience est en accord avec Brahman. Pour lui la loi du monde est la loi de Dieu, et ainsi il lui impossible d'agir faussement, ou de chérir des désirs personnels. Bonté, vertus, etc., qui sont des qualités auxquelles un chercheur aspire de posséder par son propre effort, deviennent des expressions spontanées d'une âme libérée, pour le simple fait que son âme est l'Ame de tous les êtres.

Les objets de désir doivent être abandonnés par la perception de défauts qui les accompagnent toujours. La vie est courte, et le temps est fugace ; La mort n'annonce pas à l'avance sa venue. La jeunesse passe, et la force du corps diminue même sans qu'on s'en aperçoive. Toutes les affaires accumulées partiront un jour. Tout ce qui s'élève doit retomber. Tout ce qui s'unit fini par se séparer un moment ou un autre. La vie doit se terminer dans la mort. La rencontre des choses dans ce monde est aussi instable que la rencontre de rondins de bois dans un océan. Rien dans la vie n'est sous le contrôle de l'homme. Donc, le long de ces lignes, la nature défectueuse des choses doit être analysée dans l'esprit, par le retrait graduel de son soi des faits terriblement attrayants de l'existence phénoménale.

L'obstacle modéré donné en référence comme construire des châteaux en l'air, (Manorajya) est aussi néfaste que les

Vrittis comme la luxure, la colère, et autres. La contemplation d'un objet désirable, conduit à entrer en rapport avec lui, et ensuite le désir surgit dans l'esprit ; le désir engendre la colère ; La colère trompe l'esprit ; l'illusion provoque éventuellement la perte de la compréhension, et finit dans la destruction de tout ce qui est bon en l'homme. Manorajya peut être conquis par Nirvikalpa-Samadhi, par la pratique de Savikalpa-Samadhi tel qu'il est détaillé dans les Yogasastras. Même si cette technique de Yoga élaborée est difficile pour certains, il est possible individuellement d'amener l'esprit sous contrôle en vivant dans l'isolement, par un effort sincère de libérer l'esprit des désirs, en se souvenant constamment de la nature éphémère de toutes choses, et par une pratique prolongée du chant correct de Om, jusqu'à ce que l'esprit devienne tranquille, et s'affranchir de Rajas, ce qui permet le reflet de l'Atman dans sa nature placide. Quand l'esprit aura appris la leçon que l'univers est l'apparence de l'Absolu, il ne pensera pas aux objets. Ceci en soi-même est la plus haute conquête. Si parfois l'esprit est distrait en raison du Prarabhda Karma, il doit être ramené encore à la source, par des efforts constants, comme des chevaux rétifs qui sont contrôlés par les rênes. Celui dont l'esprit n'est pas distrait, et ne contemple aucun objet, n'est pas simplement un connaisseur de Brahman, mais Brahman Lui-même. Abandonnant toute attraction pour les objets, celui qui se tient ferme dans sa propre nature, est, véritablement Brahman. Que, par l'abandon de la création du Jiva (Jivasrishti), Jivanmukti est atteint dans toute sa gloire, est l'opinion des chercheurs et des connaisseurs des écritures du Védanta.

Chapitre 5

LA DISCRIMINATION DES MAHAVAKYAS.

La Conscience est brahman.

Il y a quatre Mahavakyas, ou les grandes formulations dans les Upanishads, qui ont une signification profonde comme marqueurs de la Réalité. Elles sont : (1) Prajnanam Brahma la Conscience est Brahman ; (2) Aham Brahmasmi – Je suis Brahman ; (3) Tat Tvam Asi – Cela Tu Es ; (4) Ayam Atma Brahma – Ce Soi est Brahman.

Ces Mahavakyas transmettent l’enseignement essentiel des Upanishads, à savoir, que la Réalité est Une, et que l’individu est essentiellement identique avec Elle. Dans la phrase, ‘Prajnanam Brahman’ ou la Conscience est Brahman, nous avons une définition de la Réalité. La meilleure définition de Brahman serait de donner expression à son essence supra-essentielle et non de Le décrire avec référence aux attributs accidentels, tel que le créateur etc. Ce qui est ultimement responsable pour toutes nos activités sensorielles, comme voir, entendre, etc., est la Conscience. Bien que Celle-ci ne voit ni n’entend directement, Il est impossible d’avoir ces opérations sensorielles sans Elle. En conséquence, Elle devrait être considérée comme le sens final de notre mental et de nos activités physiques. Brahman est ce qui est Absolu, qui remplit tout l’espace, est complet en Lui-même, auquel il n’y a pas de second, et qui est continuellement présent dans tout, du créateur jusqu’à la matière la plus insignifiante. Etant partout, Elle est aussi dans chaque individu. C’est le sens de Prajnanam Brahman se trouvant dans l’Aitareya Upanishad.

Je Suis Brahman.

Dans la phrase, ‘Aham Brahmasmi’, ou Je suis Brahman, le ‘Je’ est ce qui représente l’Unique Conscience Témoin, se tenant à l’écart de l’intellect même, se différenciant du principe de l’égo, et brillant à travers chaque action de penser, sentir, etc. Cette Conscience Témoin, étant la même

en tout, est universelle, et ne peut pas se distinguer de Brahman, qui est l'Absolu. Par conséquent, le 'Je ' essentiel qui est complet, super rationnel et resplendissant, devrait être semblable à Brahman. Ce n'est pas l'identification du 'je' de l'individu limité avec Brahman, mais c'est le Substrat universel de l'individualité qui affirme ce qu'elle est. La copule 'suis' ne signifie pas n'importe quelle relation entre deux entités, mais affirme la non-dualité de l'essence. Cette démonstration est tirée de la Brihadaranyaka Upanishad.

Cela Tu es.

Dans la Chhandogya Upanishads se trouve le Mahavakya 'Tat Tvam Asi' ou 'Celà Tu Es'. Le Sage Uddalaka le mentionne neuf fois, tandis qu'il instruisait son disciple Svetaketu sur la nature de la Réalité. Ce qui est Un seul et sans second, sans nom ni forme, et qui existait avant la création, aussi bien qu'après la création, comme la pure Existence seule, est ce auquel on fait référence pour Tat ou Celà, dans cette phrase. Le terme Tvam se positionne pour ce qui est dans le plus intime recoin de l'étudiant ou de l'aspirant, mais qui est transcendant à l'intellect, à l'esprit, aux sens, etc., et est le 'Je ' réel de l'étudiant adressé à l'enseignement. L'union de Tat et Tvam se fait par le terme Asi ou 'es'. Cette Réalité se trouve isolée dans une fausse conception, qui est supprimée par l'instruction que c'est au sein de son propre soi. La notion erronée que le Soi est limité, se disperse par l'instruction qu'il est pareil à la Réalité.

Ce Soi est Brahman.

La Mahavakya 'Ayam Atma Brahma' ou 'Ce Soi est Brahman' se trouve dans la Mandukya Upanishad. 'Ayam' ' signifie 'ceci', et ici son sens se réfère au Soi auto-lumineux et à sa nature sans changement, qui est interne à tout, de l'Ahamkara ou l'égo jusqu'au corps physique. Ce Soi est Brahman, qui est la substance à partir de laquelle toutes les choses sont réellement faites. Ce qui est partout, est aussi en nous, et ce qui est en nous est partout. C'est appelé 'Brahman'

parce qu'en Lui, tout est réuni, qu'il remplit tout l'espace, se développe dans toute existence, et est vaste au-delà de toute mesure de perception et de connaissance. A cause de l'auto-luminosité, de la non-relativité et de l'universalité, l'Atman et Brahman sont identiques. Cette identification du Soi avec l'Absolu n'est pas un acte pour rassembler deux natures différentes, mais c'est une affirmation que l'Absolu ou l'universalité inclut tout, et qu'il n'y a rien en dehors de Lui. (Versets 43 – 69)

Chapitre 6

LUMIERE SUR L'ANALOGIE D'UN TABLEAU PEINT.

Surimposition Universelle.

Le processus de la manifestation de l'univers est quadruple, comme il y a un quadruple processus dans la peinture d'un tableau. Il y a, d'abord, un morceau de toile, pure dans son état originel. On le recouvre d'amidon, pour l'affermir en un canevas adapté pour peindre. L'artiste dessine sur la toile une esquisse de l'image qu'il a dans l'esprit. Finalement, la couleur nécessaire est appliquée sur le croquis, afin de lui donner l'apparence du tableau envisagé.

L'univers est un vaste tableau peint, pour ainsi dire, sur la base de Brahman. La pure Conscience, qui est la nature de Brahman, est le substrat de toutes les choses, et ceci peut être comparé à la pureté de la toile nécessaire comme arrière-plan pour peindre. L'état dans lequel la projection de l'univers est conçue d'une manière latente et maintenue sous la forme d'une graine, non-manifestée et invisible, est l'état d'Ishvara, où l'univers est en sommeil. Un enthousiasme s'élève de ce sommeil en une condition rêveuse de création dans Hiranyagarbha, où les faibles contours du tableau de l'univers sont visibles, bien que là, il soit impossible d'en avoir une claire perception. La présentation colorée de la création est mise en relief supérieurement, dans l'état de Virat, où toutes choses s'éveillent à leurs propres individualités, et où chacun regarde son soi comme une entité distincte. Tous les êtres manifestés, du Créateur au brin d'herbe, animés et inanimés, existent comme une série graduée de manifestations, toutes peintes sur le substrat of Brahman. La conscience supérieure, et celle inférieure et l'inconscience sont des différences introduites par les points variés constituant le tableau peint du Cosmos, du point de vue du degré dans lequel la Conscience de Brahman est manifestée dans chacun d'eux. La différence dans l'expression de la conscience dans les individus disparates ne

signifie pas que ceux-ci sont possédés par une intelligence qui leur est propre, car une seule et même Conscience est manifestée dans eux tous, de façons variées, en accord avec la subtilité du moyen d'expression. L'intellect ou la Buddhi, étant un moyen plus subtil, reflète une somme de conscience plus grande que le royaume inférieur, dans lequel un tel moyen est absent. Juste comme nous différencions, artificiellement, les vêtements colorés et les êtres humains colorés de la toile réelle sur laquelle, le tableau est peint, ce que nous faisons dans ce monde crée une fausse distinction entre l'imaginaire, l'intelligence réfléchit appelée Chidabhasa, et l'Intelligence réelle, qui est Brahman. Comme ces reflets ou Chidabhasa sont différents en raison de la différence dans le degré d'intelligence manifesté en eux, les Jivas sont multiples et il y a d'innombrables manières d'esquisser une distinction entre le Jiva et Brahman. Comme la couleur des toiles peintes est imprudemment surimposée sur la toile de fond par les observateurs, les individualités et les formes terrestres variées sont faussement ressenties comme appartenant à Brahman.

Le ressenti que le Samsara est réel, qu'il est entrelacé avec le Soi, réellement, est l'esclavage du Jiva, et c'est appelé Avidya. La conviction ferme que l'esclavage n'appartient pas à l'Atman, qu'il est une étape de l'âme en l'état de Jiva, ou chidabhasa, est la vraie connaissance, et elle s'acquiert par une profonde réflexion. En conséquence on devrait constamment s'engager dans une investigation approfondie de la nature d'Ishvara, du Jagat, et du Jiva (Dieu, le Monde et l'Ame). Quand se produit une prise de conscience que le monde et le Jiva sont corrélatifs et non pas de réalité indépendante ou de valeur en propre, ils se neutralisent l'un l'autre, et à ce moment s'élève une connaissance plus haute du Paramatman ou le Soi Surprême. Une simple absence de perception du monde ne devrait pas être confondue avec la libération du Jiva. Autrement, il y aurait libération dans le sommeil, l'évanouissement, la mort et la dissolution cosmique, où le monde n'est pas objectivement expérimenté.

La libération est la connaissance positive de l'irréalité de la multiplicité, et de la réalité de l'Unité universelle. Dans l'état de véritable Connaissance la perception externe du monde n'a pas besoin nécessairement d'être négative. L'apparence du monde peut être là, mais le sentiment de sa réalité n'est pas là. Un tel état est appelé la libération de son vivant, (Jivanmukti).

La Connaissance spirituelle est de deux types : directe et indirect. C'est seulement dans la Connaissance directe que la contemplation et la méditation atteigne leur culmination. Connaître ce qu'est Brahman, c'est d'avoir de Lui une Connaissance indirecte. Savoir qu'on est identique avec Lui dans l'expérience réelle c'est avoir une Connaissance directe. A cette fin, la nature de la Vérité a été analysée ici. (Versets 1-17)

Jiva et Kutastha.

La Vérité Une semble avoir une quadruple distinction à savoir, Kutastha, Brahman, Jiva et Ishvara, de même que l'espace contenu dans une jarre, le vaste espace universel, l'espace réfléchit dans l'eau contenue dans la jarre, et l'espace réfléchit dans les nuages largement répandus dans l'espace peuvent être distingués l'un de l'autre. Kutastha est le substrat inchangeable des corps physiques et subtils expérimentés par le Jiva. Ce substrat est appelé le Kutastha en raison de son immobilité comme une enclume, même pendant qu'elle est frappée sévèrement. L'intellect qui est superposé sur le Kutastha et à travers lequel le dernier se réfléchit, devient la source de l'apparition du Jiva, qui est appelé ainsi parce qu'il insuffle la vie dans l'individualité et semble être impliqué dans le Samsara. Comme l'espace reflété dans l'eau d'une jarre couvre complètement l'espace réel à l'intérieur, la condition de Jivahood prend la place du Kutastha et il rend impossible pour quelqu'un d'en avoir une connaissance directe, par une superposition mutuelle (Anyonya-Adhyasa) des attributs. L'existence, la conscience, la liberté et la béatitude du Kutastha sont superposées sur la

condition de Jiva, et celui-ci commence à sentir qu'il existe comme intelligence, liberté, béatitude et ainsi de suite. Inversement, les caractères changeants du Jiva, tel que la peine, le plaisir, etc., sont superposés sur le Kutastha, et on commence à sentir qu'on a réellement ces expériences. Le Jiva donc, étant occupé avec lui-même et ses activités oublie sa propre source, et l'ignore en permanence dans sa vie quotidienne. L'oubli de cette nature est appelé Mula-Avidya ou l'ignorance originelle.

Avidya existe comme Avarana et Vikshepa, à cause de l'opération par laquelle on affirme « Je ne connais pas l'Atman ; et il n'est pas là ». C'est le rôle d'Abhana et d'Asatta qui sont des aspects d'Avarana. Bien que l'Atman soit le centre de chacun, il n'est pas connu, et son existence est pratiquement niée dans le quotidien de la vie affairée. L'existence d'Avidya est auto-évidente à chacun, bien qu'elle ne puisse pas résister à l'examen de la logique. Son existence est un mystère accepté dans l'expérience de chacun, mais personne ne peut examiner sa nature, car le processus de l'investigation, de l'analyse logique, etc., est une fonction de l'intellect, qui est lui-même un résultat d'Avidya. Yukti (le raisonnement) devrait avoir pour base la Sruti (les Ecritures) la logique devrait se fonder dans l'intuition. Kutastha-Chaitanya ou la Conscience Générale n'est pas opposée à l'existence d'Avidya ; autrement il y aurait la négation d'Avidya dans l'état de sommeil profond. Pour l'Atman, Avidya n'a pas de signification, et donc, opposé l'Atman à Avidya n'a pas non plus de sens. Avidya est dispersée par un Vritti de l'esprit dans sa forme cosmique, qui est appelé Brahmakara-Vritti, car ce suprême Vritti n'a pas d'autre objet que Brahman ; il décroit après avoir provoqué l'élimination requise et cesse de procéder comme le Vishayakara-Vritti, qui a un objet externe qui lui est corrélatif. Comme l'argent est superposé sur la nacre, le Chidabhasa, ensemble avec les corps, est superposé sur le Kutastha. Ici, dans cette superposition de l'argent sur la nacre, la réalité de la nacre et son immédiateté dénommée l'eccéité sont transférées à un

argent irréel, dont le caractère brillant est amené en contact avec la nacre dans une perception erronée. L'eccéité et la réalité sont les caractéristiques communes qui sont reconnues dans l'argent qui n'est pas réellement là. L'état du soi et la substantialité sont également les caractères du Kutastha, qui sont faussement perçus dans le Chidabhasa. Juste comme la caractéristique de la nacre, tel que sa couleur bleue tirant sur le noir, sa triangularité, etc., sont complètement oubliées dans sa perception en tant qu'argent, la condition détachée et la nature bienheureuse du Kutastha sont oubliées dans la notion fausse qu'on en a en tant que Jiva et vice versa. Alors même que ce qui est superposé sur la nacre est appelé argent, ici, dans notre cas, ce qui est superposé sur le Kutastha prend le nom de « Aham » ou la conscience de 'Je'. En voyant simplement l'eccéité de la nacre, on discerne faussement que c'est de l'argent. Et tandis que, en fait, il y a seulement l'expérience de Kutastha, on le prend pour le 'Je' conscient ou 'Ahamta'.

Dans l'observation de cet argent, l'eccéité et l'argent sont deux choses différentes. Le Soi et 'Je' conscient sont différents l'un de l'autre dans le ressenti ; 'Je suis'. Les caractéristiques générales et spéciales ne doivent pas être confondues l'une avec l'autre, et le 'Soi' est une concomitance invariable dans des usages communs comme « Devadatta lui-même s'en va » ; « vous pouvez vous voir vous-même » ; « moi-même je ne serai pas capable de faire çà », etc. Le terme « Soi » qui est utilisé ici est une caractéristique générale dans tous les cas, comme dans des déclarations telles que « c'est de l'argent », « c'est un vêtement », etc., l'essence de 'cela' se réfère à la caractéristique commune des choses. La condition du Soi dans les choses est le Kutastha, et il est leur réalité ; Les particularités comme le 'Je' conscient sont des caractéristiques spéciales qui sont différentes de la condition du Soi. Celui-ci est autre que tout sens d'objectivité.

Bien qu'il s'avère que le Soi est présent, dans la mesure où nous le savons, seulement dans ce que nous appelons un

être sensible, nous, dans notre langage, utilisons le mot « Soi» même quand nous faisons référence aux objets insensibles comme un pot. Dans une énonciation telle que ‘un pot par lui-même n’a pas de conscience’, nous introduisons inconsciemment la condition du soi dans le pot, bien qu’il n’ait pas de conscience et n’a donc pas les caractéristiques du Soi. Mais le Soi ou l’Atman n’est pas seulement la conscience mais aussi l’existence. Quand nous disons qu’un pot existe, nous disons le minimum qu’on peut dire à son sujet, c’est-à-dire qu’il est. Nous voulons signifier aussi de cette manière qu’il est réel, parce que l’irréel n’existe pas ; mais le réel n’est pas capable d’être vu comme un objet en dehors de la conscience ; cependant nous affirmons qu’un objet est. Ici, l’erreur que nous faisons est que nous unissons la perception de l’existence, ou la réalité de l’Atman et une propriété spéciale à laquelle nous donnons le nom d’objectivité, mais nous n’avons pas conscience que nous faisons cette erreur ; et si seulement nous pouvions la voir, nous ne verrions pas le monde tel qu’il est. Nous commencerions par voir le substrat lumineux des choses, qu’on ne peut pas appeler du tout du nom d’objet. Dans la perception d’un objet comme un pot, l’aspect existentiel de Brahman est révélé, et c’est çà qui nous permet de dire que le pot est là. Cà n’a pas d’importance si le pot est dépourvu de conscience. Il a une existence, et c’est suffisant pour lui donner le caractère de la réalité. Celle-ci n’est pas simplement la conscience sans l’existence, mais la conscience avec l’existence, de telle manière que l’une ne peut pas être distinguée de l’autre. L’apparition et la non apparition de Chidabhasa est la cause de ce qu’on amène dans une distinction entre le sensible et l’insensible. Comme le Chidabhasa est superposé sur l’Atman, l’objectivité du pot lui est aussi superposée d’une manière semblable. Il y a un arrière-plan universel des choses, sur lequel apparaît le sujet aussi bien que l’objet, qui lui sont tous deux superposés. Le terme ‘Soi’ que nous utilisons pour indiquer la caractéristique générale dans toute chose est différent des significations de termes tels que ‘ceci’ et ‘cela’ qui sont aussi

apparemment des concomitances invariables de substantifs. Car le premier est exclusif de tout élément objectif dans l'expérience, tandis que le dernier indique seulement l'exclusivité des choses ou la différence d'une chose à l'autre, et ne signifie pas ' la condition du Soi'. Le Soi n'est pas un adjectif se qualifiant, et il ne démontre rien d'autre que lui-même, il ne peut pas se distinguer de lui-même, tandis que des mots tels que 'ceci', 'cela', etc., indiquent une telle distinction. Ceci et cela, le Soi et le non Soi, Je et vous, etc., sont exclusifs l'un de l'autre, mais l'Atman n'est pas exclusif, excepté dans le sens qu'il se tient opposé à toutes tentatives d'objectiver la Réalité.

Le Soi est mis en opposition à la notion de toute objectivité, parce que dans l'expérience il n'est jamais objectivé. Pour lui, tout ce qui est objectif est en dehors de la réalité, comme le sens de 'Je' l'individu regarde toutes les autres choses dans le monde comme en dehors de sa réalité. Le sens du 'Je' dans le Jiva est faussement pris comme un centre de conscience, et toutes les autres choses qu'il connaît sont considérées comme des objets simplement instrumentales en provoquant l'expérience chez le dernier. Bien que le sens du 'Je' suppose l'état de soi aussi loin que ses expériences sont concernées et qu'il considère le monde comme un objet, le 'Je' conscient lui-même est un objet du point de vue de l'Atman. Le 'Je' conscient peut faussement se prendre pour un principe conscient, mais du point de vue de l'Atman il n'est pas conscient en lui-même. L'égo est objectif pour l'Atman. Le 'Je' conscient et le Soi sont différents l'un de l'autre, comme l'argent et la nacre sont différents dans l'analogie citée. Cette superposition intrinsèque, appelée Tadatmya-Adhyasa, entre le Chidabhasa et le Kutastha est responsable de la forme confuse de l'expérience en tant qu'individualité consciente. Avidya est la cause de tout çà, et quand Vidya luit, Avidya est détruite. Cependant, l'effet d'Avidya peut persister pendant un certain temps, bien que la cause soit dissipée par Jnana. Dans le cas du Jnanin, le bhramaja-Adhyasa ou la conception erronée de la fausse

identification du Kutastha avec le Chidabhasa, et vice-versa est rompu, en raison de laquelle il n'aura plus aucune autre naissance. Mais le Sahaja-Adhyasa ou l'erreur naturelle d'identifié le Chidabhasa avec l'Ahamkara (égo), et vice-versa, comme aussi le Karmaja-Adhyasa ou l'identification de l'égo avec le corps, et vice-versa persisteront. Le Sanchita-Karma ou le résultat des actions faites dans le passé, mais encore non actualisées dans l'expérience, et dans le cas d'un Jnanin, l'Agami-Karma ou le résultat des actions accomplies durant la vie présente, ne cause aucune réaction sous la forme d'une renaissance etc. Mais le Prarabdha-Karma ou cette portion du Sanchita-Karma qui a été attribuée pour l'expérience dans une durée particulière de vie, doit être subit jusqu'à ce que son dynamisme soit épuisé, que le Jnanin ressente le travail du Prarabdha ou non. La Chhandogya Upanishad (Ch.VI.) atteste de l'opération du Prarabdha sur le Jnanin. C'est raisonnable, comme c'est possible, pour une durée de continuer même pendant que sa cause a cessé d'opérer. C'est aussi corroboré par les saints qui ont exprimés de telles expériences. (Versets 18-56)

Différentes Vues sur le Soi.

Les nombreuses formes de la non-perception de la Vérité ont conduit à des doctrines variées sur la nature du Soi. Les Lokayatas ou les Charvakas, les Indiens matérialistes, considèrent le visible comme réel. Vu que les objets et le corps seuls sont visibles, ils ne considèrent rien au-dessus d'eux comme réel. Ils maintiennent principalement que la perception est la principale preuve de la connaissance, et estiment que le réel est ce qui est perçu par les sens. Ils tiennent l'objet, constitué des cinq éléments, comme étant le véritable soi, et ils ne peuvent pas envisager un autre état de libération que la mort du corps. Le fameux Virochana de la Chhandogya Upanishad est supposé être l'initiateur de cette doctrine.

Une autre école de Charvakas avance l'idée que le corps dépourvu de sensations n'a pas de vie, et donc que les sens

sont le soi. Comme nous avons une conscience personnelle et directe des sens, ceux-ci se confondent avec nous. Les sens sont plus importants que les éléments physiques simplement. Ceux qui ont réfléchi sur les activités du Prana et noté qu'Il dirige les sens, considèrent que le Prana est supérieur, et concluent qu'il fonctionne même si les sens peuvent disparaître. Le Prana est actif même dans l'état de sommeil profond. Même les écritures parlent de la suprématie du Prana sur les sens. Par conséquent, la doctrine des Upasakas ou les tenants du Prana, est que Celui-ci est le soi.

Même les fonctions du Prana sont prises en considération par l'esprit. Le Prana ne prend plaisir ou n'expérimente rien. Il ne sait même pas s'il fonctionne dans le sommeil profond du Jiva. On a aussi entendu que l'esprit seul est la cause de l'esclavage et de la libération du Jiva. L'esprit sait ce que le Prana ne fait pas. En conséquence l'une des écoles maintient que l'esprit devrait être considéré comme le soi.

Les Vijnanavadins vont plus loin, et pour eux le Vijnana ou l'intellect est le soi. Il a sa source primaire dans l'Alayavijnana, le réservoir de conscience. Ce Vijnana est Kshanika ou le moment constitué de morceaux de processus, l'un différent de l'autre, mais ayant l'apparence de la continuité due aux Samskaras ou les impressions générées et laissées en arrière par chaque phase momentanée. Le Vijnana constitue le sens du 'Je', tandis que le Manas ou le mental dénote le sens de 'ceci' dans la connaissance. Le Vijnana, source du 'Je' conscient est à l'origine des Vrittis du mental, qui contactent les objets extérieurs. Il n'y a pas de perception extérieure sans une présupposition du 'Je' et ce 'Je' forme le Vijnana. Il a une naissance et une mort à chaque moment, et son unité est similaire à la continuité de la flamme d'une lampe. Ce n'est pas un ensemble, et bien qu'il ait l'apparence d'un tout il est constitué de plusieurs parties. Ce Vijnana est le Jiva transmigrant.

Dans le cas d'un pot illuminé par la lumière du soleil, une personne qui n'a pas de sens critique ne peut pas distinguer la lumière et le pot, et cependant la lumière et le pot sont deux choses différentes ; alors, le défilement de morceaux des impressions intellectuelles est différent de la conscience de base qui lui est sous-jacent, bien que, à un Jiva dépourvu de sens critique, les deux semblent pareils. L'intellect n'est donc pas l'Atman. Les écritures font référence à l'intellect comme le conducteur du char (Sarathi) et non pas comme le seigneur du char (Rathi). De plus, si l'Atman était une conscience momentanée, comme le prétend les Vijnanavadins, on ne se souviendrait même pas de s'être nourri un petit moment avant. La théorie du Pratyabhijna ou une suite de compréhensions, l'une procédant de l'autre, est intenable, car derrière la conscience elle manifesterait une régression interminable de la conscience. Cà ne peut pas être une simple suite sans un substrat. L'hypothèse que les Samskaras ou les impressions de Vijnana peuvent être identifiés avec l'Atman conduirait à un raisonnement fallacieux (Atmasraya ou la dépendance du Soi), puisque les Samskaras se reposeraient sur Vijnana comme leur base, et le dernier encore sur les premiers pour son existence. L'Atman, donc, est au-dessus de tous les processus de compréhension ou de devenir intellectuel.

Les Madhyamikas insistent sur le fait que Vijnana est instantané comme le flash d'un éclair ou la déchirure d'un nuage, ou le cillement des paupières. Il n'y a pas de permanence dans le Vijnana, et conséquemment, il n'y a pas de substantialité dans ce qui est perçu. Tout l'univers est une suite de phénomènes apparaissant sur le vide, et le monde du contact entre le voyant et le vu est irréel en raison de l'impermanence du contact et de l'instantanéité de toutes choses. Cette doctrine des Madhyamikas, cependant, n'est pas tenable, parce qu'on ne peut pas imaginer l'illusion même ou le phénomène à moins qu'il y ait une base sous-jacente. En outre, même le vide ne peut pas être connu si personne n'en témoigne comme un observateur conscient.

Nous ne pouvons pas concevoir un vide inconnu. L'existence de l'Atman, donc, ne peut jamais être mise en doute.

Les Naiyayikas et les Prabhakara-Mimansakas considèrent que l'Anandamaya-Atman est le soi réel, car il persiste même dans la transmigration, et il y a, dans son expérience, un sens d'une certaine existence, bien qu'indéterminé.

Il y a aussi une différence d'opinion regardant la taille de l'Atman. Certains pensent que l'Atman a une taille atomique, parce qu'il est dit qu'il pénètre même le plus minuscule courant nerveux (Nadi), et l'une des Upanishads indique que le Jiva est aussi subtil que la centième partie d'un cheveux divisée au centuple. Il y a aussi d'autres références au fait que l'Atman est subtil et minuscule, et ne peut pas être perçu. Ceci fait que certains penchent vers l'opinion que l'Atman est de la taille d'un atome.

L'école des Jaïnas, appelée Digambaras, notent qu'un Atman de la taille d'un atome ne peut pas pénétrer le corps en entier, et ainsi il est de la taille du corps. On a vu que la conscience envahit tout le corps et les Upanishads mentionnent aussi ce fait. Les Digambaras concluent que l'Atman est de taille moyenne et qu'il peut se répandre même dans les subtils Nadis, à la manière dont nous enfonçons nos mains dans les manches d'une chemise. L'Atman peut prendre une taille plus grande quand il entre dans un grand corps, et une plus petite quand il pénètre dans un corps plus petit par une expansion et une contraction de ses parties. Maintenant, cette doctrine présente des défauts, parce que l'Atman n'est pas supposé avoir des parties, et qu'il n'est pas soumis à la contraction ou à l'expansion qui convient en fonction de la taille du corps. Ce qui a des parties serait périssable comme n'importe quel corps dans le monde ; et si l'Atman doit être périssable, il n'y aura pas de lois concernant la vertu ou le vice, bénéfique ou malfaisantes, et le monde serait un chaos. La conclusion de cette doctrine est que l'Atman est universel et Absolu, qu'il n'est pas de la taille d'un

atome ou de taille moyenne. Il envahit tout et n'est pas composé de parties, il est indivisible et éternel.

En ce qui concerne la nature essentielle de l'Atman, il y a, encore, une différence d'opinion. Les Naiyayikas et les Prabhakara-Mimamsakas pensent que l'Atman est essentiellement inconscient, qu'il est une substance comme l'éther, ayant la qualité de conscience qui lui est inhérent, comme le son est la propriété de l'éther. Ils supposent aussi que l'Atman a d'autres qualités comme le désir, la haine, l'effort, la vertu, le vice, le plaisir, la peine, et leurs empreintes. La conscience, et les autres qualités, sont, selon eux, le résultat du contact de l'Atman avec l'esprit, qui est causé par l'opération d'Adrishta ou la puissance invisible de l'action antérieure. Quand la force décroit, l'inconscience se manifeste, comme dans le sommeil ; quand la puissance est activée, la conscience émerge. L'Atman est tenu pour être un agent des actions et l'expérimentateur du plaisir et de la peine, qui sont causées par l'effet des actions passées.

L'école Bhatta de la Mimamsa considère que l'Atman est à la fois conscient et inconscient et que les qualités mentionnées ci-dessus lui sont inhérentes. Il est inconscient parce qu'il n'a pas d'expérience dans le sommeil. Il est conscient parce qu'il vient comme une déduction après son réveil du sommeil. Ils comparent l'Atman à une luciole qui peut projeter la lumière ou la retirer à différentes occasions. Le Sankhya récuse cette doctrine et s'accroche à la théorie d'un Purusha universel conscient ou Atman, et applique un principe opposé appelé Prakriti, qui est inconscient en nature.

Le Sankhya maintient que les Purushas sont nombreux, chacun étant infini et intelligent. Prakriti est inerte et est un principe éternel comme le Purusha. La fonction de Prakriti est de provoquer les conditions pour l'expérience du Purusha, et de lui crée un terrain d'entraînement, vers sa libération finale. L'esclavage est la non-discrimination de la part du Purusha en ce qui concerne sa vraie relation à

Prakriti. La libération est cette discrimination. Le Purusha, quand il se repose dans sa nature essentielle propre, atteint Moksha. L'existence de Purusha et de Prakriti viennent de la Sruti. (Versets 57-101)

Ishvara ou le Dieu Universel

La doctrine du Yoga estime nécessaire un Ishavara, vu que Purusha et Prakriti, seuls, ne peuvent pas, par contact et non-contact mutuel, expliquer la loi et la justice opérant dans le monde, car il n'y aurait personne pour administrer les déserts du Purusha s'ils sont laissés libre à eux-mêmes. Il devrait y avoir, donc, une loi régentant l'ensemble au-dessus de Purusha et de Prakriti. C'est l'Ishvara de l'école du Yoga.

La Sruti (Antaryami-Brahmana) vient en soutien du Yoga en développant la doctrine d'Ishvara, mais nous avons différentes écoles de pensée qui définissent Ishvara de nombreuses manières. Le Yoga définit Ishvara comme une sorte spéciale de Purusha qui est inaffecté par rien, donc indifférent aux afflictions, au Karma, à leurs fruits et à leurs empreintes. C'est une conscience détachée. Bien qu'il soit inaffecté, il est le souverain de l'univers, parce qu'à partir de la non-acceptation d'un tel souverain de toutes choses, il y aurait une confusion, et il n'y aurait pas d'arrangement pour la libération des Jivas de l'état de servitude. L'Upanishad fait référence à l'existence d'ishvara quand elle déclare 'qu'en raison de Sa crainte' partout tout fonctionne. Bien que le Jiva aussi est inaffecté et sa conscience intact, essentiellement, comme Ishvara il se maintient dans l'esclavage par une notion erronée de son identité avec Prakriti.

Les Naiyayikas ou la scholastique logique prétendent qu'un Ishvara complètement détaché ne peut pas avoir une souveraineté sur le monde. Alors, ils Lui attribuent des qualités comme la connaissance éternelle, l'effort éternel, et le désir éternel. « Son désir est la vérité ; Sa volonté est la vérité, » proclame l'Upanishad. Ishvara est un Purusha spécial, à cause de ces attributs.

Les dévots d'Hiranyagarbha pensent que si Ishvara dans son état originel devrait être le Créateur, il y aurait une création perpétuelle en raison de Son contact permanent avec toutes les choses. Par conséquent, il devrait être considéré qu'Il est le Créateur seulement dans un état d'Hiranyagarbha avec un Corps Universel Subtil, et pas autrement. Dans l'Udgitha Brahmana de l'Upanishad, la gloire d'Hiranyagarbha est chantée abondamment. Bien qu'Hiranyagarbha possède un corps subtil, il est au-dessus de la condition de Jiva en raison de son universalité, et se trouve alors au-dessus du Karma et de ses fruits. Certains pensent que sans un corps grossier il ne pourrait même pas y avoir une idée du corps subtil. En conséquence, seul le Virat ou le Corps Cosmique s'étendant partout, doit être considéré comme le Créateur réel et non l'Hiranyagarbha. Le Rigveda et les autres écritures corroborent cette vue quand ils disent que le Purusha a des milliers de têtes, des milliers d'yeux percevant tout, etc.

Comme il est difficile de concevoir le Virat dans Sa nature essentielle en tant que Créateur, en raison de Son être interne et également externe, Brahma, décrit dans les Puranas, doit être considéré comme le créateur, suivant l'opinion des Upasakas (adorateurs) de Brahma. Les Vaishnavas regardent Vishnu comme suprême puisque même Brahma est sorti de son nombril, selon les Puranas. Les Shaivas considérent Siva comme suprême et citent l'exemple des Puranas, où il est dit que Vishnu et Brahma ne peuvent pas sonder les profondeurs de Siva. Les dévots de Ganesa pensent qu'il est suprême, puisque même Siva l'adore pendant qu'li est engagé dans la destruction des Tripuras.

Donc, il y a d'innombrables visions d'Ishvara selon les points de vue des différents Jivas dans les différents niveaux de l'évolution, regardant Ishvara à partir d'angles particuliers. Venant tout droit de l'Upanishad le concept d'Ishvara, à côté de déités telles que les arbres et les pierres, il y a des croyances religieuses et des cultes, couvrant une

large échelle. La vérité, cependant, est qu'Ishvara est l'Individu Absolu, incluant même l'espace et le temps en lui-même, et opérant à la fois comme la cause instrumentale et matérielle de la création, à l'aide de Sa puissance appelée Maya. Elle est inséparable de celui qui l'exerce. Tout est suspendu dans le corps d'Ishvara, comme des perles sur un fil, et Il existe suprême au-dessus de toutes les choses comme un magicien qui est inaffecté par la magie qu'il exerce. De ce point de vue d'Ishvara, comme de toute la globalité inclusive, chaque forme spéciale de culte exprime une vérité et un sens en lui-même, puisqu'Ishvara est partout, et qu'il est tout.

La nature de Maya, prise indépendamment, est impénétrable. Dans la Tapaniya Upanishad elle est décrite comme Jada (inerte) et Mohatmaka (trompeuse). Son existence est prouvée par l'expérience personnelle, de chacun, ayant une connaissance suffisante à son égard. L'inertie de Maya est ce que nous voyons dans les choses comme un pot en terre ; l'illusion est celle où l'intellect s'aliène et ne peut plus rien comprendre. Pour les gens ordinaires du monde, Maya est une réalité, parce qu'elle projette ce monde qui est clairement vu par eux comme un fait ; mais pour l'esprit logique, ou l'intellect philosophique, c'est un mystère, car on ne peut pas dire qu'elle est soit non-existante (en raison de son apparence) et existante (à cause de sa négation ultime en Brahman). Elle est réelle du point de vue du sens commun populaire, impénétrable du point de vue de la logique philosophique, et irréelle pour le sage illuminé. On la découvre de trois différentes façons issues de trois niveaux d'évolution. La dépendance de Maya est perçue à partir du fait de l'impossibilité de son être dépourvu de conscience. Elle a aussi un semblant d'indépendance car elle administre le monde d'une manière où d'une autre pour le présenter à une conscience inaccessible. Elle rend manifeste un monde au Kutastha détaché, et provoque une distinction entre Ishvara et le Jiva en se manifestant à l'échelle cosmique aussi bien qu'individuellement. Le merveilleux est qu'elle n'affecte pas le Kutastha, et semble cependant l'impliquer

dans l'expérience du monde. Celui-ci paraît être ' là', mais il est encore inexplicable. Le vrai sens de Maya est qu'elle peut effectuer des merveilles et provoquer des évènements et des circonstances qui sont habituellement impossibles. L'intellect du Jiva se divise ici, et la seule chose qui lui soit ouverte est de conclure que le mystère est peut-être l'affaire de Maya, comme la liquidité est la nature de l'eau, la chaleur celle du feu, la dureté celle de la pierre etc. Elle intrigue ceux qui font corps avec elle. Elle est connue pour être non-substantielle quand la lumière de Brahman se révèle. Il n'y a aucune question en ce qui concerne de la possibilité de la Maya d'amener une réponse satisfaisante dans le futur, parce que la nature véritable de Maya est une question tenant de l'origine des choses. Maya est un doute et un étonnement, pas un sujet de logique minutieuse ou d'observation empirique. La solution tient seulement dans la cessation de l'intellect, dans la dégression de toute interrogation, et de l'effacement de l'individualité dans le plus grand miracle de Brahman. Des chercheurs sincères, donc, ne devraient pas se faire d'inquiétudes au sujet de Maya et de sa nature, mais s'efforcer avec persévérance de trouver les chemins et les moyens de s'en libérer. La réponse à la question de Maya tient seulement dans l'expérience de Brahman. Il y a des explications et des déclarations satisfaisantes pour l'intellect ouvert jusqu'à une certaine amplitude, mais il y a un point de non retour d'où l'intellect revient déconcerté, et où il se trouve confronté à une puissante muraille d''ignorance. D'où est venue la vie ? Comment la conscience est-t-elle entrée dans l'individu ? Comment un grand arbre est-t-il contenu dans une petite graine ? Ce sont des questions auxquelles l'intellect ne peut pas répondre. Il est anormal de la part de quelqu'un d'entrer dans des discussions et des arguments en ce qui concerne les mystères transcendantaux, sachant bien que de tels arguments atteignent leur accomplissement et obtiennent leur réponse seulement dans l'abandon complet de sa personnalité à l'absolu. Les définitions et les affirmations logiques sont circonscrites aux catégories

empiriques d'espace, de temps et de causalité, et ces affirmations peuvent être confrontées à des contre-déclarations dans un monde de relativité. La merveille de la création est si considérable à l'esprit humain, qu'il ne peut même pas l'approcher. La plus sage des positions serait de reconnaître que la véritable perspicacité se tient dans la réelle humilité devant les prodiges de Brahman, et de fournir un effort sincère pour la réaliser dans sa propre expérience.

La graine de Maya est présente dans le Jiva à la manière dont Anandamaya est vécu dans le sommeil, duquel surgit l'arbre du rêve et de la vie active. Dans la condition relative au sommeil, sont cachées les impressions de toute existence relativiste. L'Univers est subtilement submergé par l'état d'Ishvara. La somme totale des impressions expérientielles manifestées à travers les intellects des Jivas, deviennent le moyen du reflet de la Conscience en tant qu'Ishvara, comme l'apparence indistincte du ciel à travers la multitude de nuages.

L'existence d'Ishvara doit être déduite de la même manière que nous déduisons un reflet de l'espace à travers les nuages. Les impressions subtiles des intellects (Bhuddis) sont enchâssées dans le Cosmique Anandamaya ou Ishvara, comme les gouttes d'eau présentes dans les nuages. C'est l'Anandamaya qui pousse comme la Buddhi, à la fois dans un élan cosmique et individuel. Le Jiva et Ishvara apparaissent en raison de la double activité de Prakriti comme Avidya et Maya, respectivement. Maya est comme les nuages, les impressions psychiques comme les particules les constituant, Ishvara comme l'éther se reflétant en eux. Ishvara est exalté dans les Védas et le Védanta comme Maheshvara (le Suprême) Antaryami (le Contrôleur Interne), Sarvajana (L'Omniscient) et Jagad-Yoni (la Graine du Monde). Ishvara est le Seigneur de tout, car son Etre étant le Soi de tout, il exerce un contrôle sur eux, non par l'exercice d'une force extérieure, mais par la régulation de la substance même d'eux tous. Sa Connaissance de tous les êtres n'est pas une

connaissance intermédiaire (Paroksha Jnana), comme c'est le cas des Jivas. Sa connaissance est une réalisation immédiate (Aparoksha Anubhava) de l'essence de toutes choses, à la fois dans leur généralité et leur particularité. Ce qu'Ishvara crée par Sa Volonté, les Jivas malgré leurs efforts, ne peuvent pas le changer. L'activité du Jiva est régulée par la Volonté d'Ishvara et l'effort du premier n'est rien d'autre que sa notion personnelle de la manière par laquelle la Volonté d'Ishvara travaille à travers lui. Les graines de tous les Jivas existent dans le corps d'Ishvara, et ainsi Il est, le seul Créateur de l'univers, qui est les impressions psychiques universelles objectivées pour les expériences des Jivas et sont en Lui, comme des parties d'un tout. Le Jiva n'est pas omniscient, pour la raison que sa connaissance est extériorisée (Paroksha), et aussi loin que le Jiva est concerné, Ishvara est une question d'inférence et l'omniscience un article de foi. Dans l'Antaryami Brahmana, Ishvara est exalté comme le Régent Interne de tous les êtres. Il est appelé Antaryami ou le Régulateur Interne et le Contrôleur, parce qu'il existe au-dedans de toutes choses comme un être invisible et encore comme l'existence indispensable. Les Upanishads disent qu'Ishvara siège dans la Buddhi et qu'Il est dedans. La Buddhi ne Le connaît pas. Elle est Son corps. Il contrôle la Buddhi de l'intérieur, et il est la substance matérielle de toutes choses, directement de l'intellect à l'enveloppe physique, comme les fils sont le seul matériau du vêtement. Ishvara est, donc, présent partout. Le fil est interne au vêtement ; interne au fil est la fibre ; et donc, si nous continuons notre analyse de la matière interne de la substance, jusqu'à ce que sa limite ultime soit atteinte, nous arriverions à Ishvara. Nous devons être conscient ici qu'une ou deux couches se présentent devant nos yeux, mais Son être le plus secret ne peut être vu. Ceci peut être connu seulement par l'enseignement des écritures et l'aperçu direct. Comme on peut dire du vêtement qu'il est le corps du fil, l'univers est le corps d'Ishvara, car il existe comme un Tout. Comme la contraction, l'expansion, le mouvement, etc.,

des fils provoqueraient immédiatement un changement correspondant dans le vêtement, de même est le monde entièrement déterminé par la Volonté d'Ishvara, et rien ne lui est indépendant. La matérialisation de Sa Volonté est le Cosmos, et il devra être comme Il le dirige. La Bhagavadgita fait référence au contrôle d'Ishvara sur tous les Jivas, en qui Il siège, en qui Il tourne, comme s'Il était monté sur une machine. Ici les Jivas doivent être compris dans le sens des éléments du Vijnanamaya ou les principes de l'intelligence intellectuelle, qui ont leurs racines dans l'Anandamaya, duquel la substance ultime est Ishvara, et toute modification issue de sa volonté, doit naturellement déterminer les modifications dans toutes les volontés individuelles des Jivas.

La machine (Yantra) auquel se réfère ce verset de la Bhagavadgita, est le corps sur lequel le Jiva est monté au moyen de l'Ahamkara ou l'égo. Le terme 'tournant' mentionné dans ce verset, fait allusion à l'implication des Jivas dans les bonnes ou les mauvaises actions, à travers l'égo. C'est Ishvara qui ultimement dirige le cours des actions des Jivas, et les fait procéder le long de lignes particulières, bien que par une fausse conscience d'organisation dans l'action, les derniers restent limités au Samsara. L'auto-développement dans la constitution du corps d'Ishvara, dû à Sa propre Puissance, oblige les Jivas à changer en conséquence, et c'est ce qui est signifié par les 'tournant' dans leur égo individuel. C'est aussi le contrôle qu'Ishvara exerce sur l'ensemble de la création.

Les gens ne manquent pas dans ce monde, qui sentent ce qui est juste, mais ne le font pas, qui savent ce qui est faux, mais qui ne peuvent l'éviter. Il y a une force au-dessus des Jivas, sur laquelle ils n'ont pas de contrôle. Cà ne veut pas dire que le libre-arbitre n'existe pas en tant que tel dans le cas des Jivas, parce qu'Ishvara Lui-même apparaît comme le libre-arbitre, la seule différence étant que les Jivas ne savent pas que c'est en Ishvara seul que ce fait le travail. Donc le libre-arbitre ne diminue en rien l'omnipotence d'Ishvara. Et

par cette connaissance, Sa suprématie et la nature détachée de l'Atman est établie dans le Jiva, et quand elle est profondément ressentie en Lui, sa libération est assurée. C'est fortement recommandé dans les Srutis et les Smirtis, qui sont les Mots Divins de Dieu transmis à travers l'intuition et l'inspiration des chercheurs et des saints.

Les Upanishads se réfèrent à la suprématie d'Ishvara quand elles déclarent que par Sa crainte tout bouge et travaille. Il est, par conséquent, la loi régissant de l'extérieur (Sarvesvara) et le pouvoir de contrôle de l'intérieur (Antaryami).

Dans la Brihadaranyaka Upanishad, le sage Yajnavalkya dit que sous les ordres de cet Etre Impérissable le soleil et la lune se tiennent à l'écart et ainsi de suite. L'Upanishad mentionne aussi que cet Etre est le Suzerain immanent Suprême de chacun. Ishvara est la source de toute la création, comme toute chose venant de Lui et retournant à Lui. L'origine des choses n'est rien d'autre que le déployment ou la manifestation, et leur retour est l'involution par la Volonté d'Ishvara. Le modèle de création dans n'importe quel cycle particulier, dépend de la nature de la totalité collective des Karmas des Jivas à se manifester dans ce cycle, bien que la force de motivation de cette création soit Ishvara Lui-même. Quand il y a une fructification complète des Karmas utilisées pour l'expérience dans un cycle particulier, il y a une dissolution, et l'implication des Jivas dans le corps d'Ishvara. La création et la dissolution peuvent être comparées au jour et à la nuit, l'éveil et le sommeil, l'ouverture et la fermeture des paupières, penser et se tenir silencieux, et ainsi de suite.

Dans la création du monde par Ishvara, les questions ne surgissent pas concernant l'Arambhavada ou la création d'un nouvel effet à partir d'une cause différente, ou Parinamavada ou la transformation de la constitution de la cause à l'effet. Le monde n'est pas un nouvel effet qui est produit en dehors d'une cause différente de lui, ce n'est pas non plus la transformation de la cause avec un changement entrepris

dans son être. La nature de Brahaman Une et non-duelle, éloignent ces possibilités. La création est une apparence (Vivarta), comme l'argent apparaît dans la nacre, ou comme un serpent peut être pris pour une corde dans la pénombre. Le conscient (le Jiva) et l'inconscient (la matière) développés dans la création sont présents en raison de la prédominance du Chidabhasa ou de la Prakriti dans certaines choses. Isvara est couramment présent dans tout, bien que dans certains êtres, un ou deux Gunas seuls de Prakriti, sont révélés, ou tout est révélé. Il est parfois maintenu que Brahman est à l'origine de ce monde, directement, comme quand la Sruti dit que Brahman qui est la vérité, la connaissance et l'infini, est la source d'Akasa, de Vayu, d'Agni, etc. Il y a une superposition des attributs quand Brahman et Isvara sont donc regardés comme non-distincts et conséquemment Brahman est considéré comme le Créateur de ce monde. Cependant, s'appuyant sur une investigation prudente, nous comprenons que Brahman, dans sa pureté parfaite, est totalement détaché, et Ishvara doté de la puissance de Maya est la cause directe de la création. Il n'y a en fait, aucune nécessité de s'engager dans une argumentation en ce qui concerne la relation subsistant entre Ishvara et Brahman, puisque du point de vue de Brahman, il n'y a ni création ni monde, et l'explication du processus créatif est fournie seulement aux Jivas qui considèrent le monde comme réel et la création comme un fait. La théorie de la création est une aide au Jiva permettant la compréhension de la nature omniprésente de la Réalité, et la nécessité de réaliser son identité avec elle. Brahman et Ishvara sont un, comme la pure toile est une par le raidissement avec l'amidon.

Se référant à la théorie de la création, les Upanishads nous disent qu'Ishvara, au commencement des choses, désirant être nombreux, et que cette volonté primaire d'Ishvara a pris la forme d'une manifestation du cosmos donnant naissance à Hiranyagarbha, comme la condition du sommeil peut donner naissance à la perception du rêve. A partir d'un point de vue, la création est simultanément

(Yugapat-Srishti), vu que comme il y a une illumination soudaine des choses par l'idée primitive d'Ishvara, et que tous les Jivas commencent à sentir leurs propres conditions individualisées comme s'ils étaient au temps de la conclusion du cycle antérieur (Kalpa). Il y a, alors, ultérieurement, une évolution des choses systématiquement du plus bas au plus haut dans les différents niveaux, et par conséquent, d'un autre point de vue, la création est un processus graduel et successif d'une suite à l'autre (Krama-Srishti). Les écritures soutiennent l'ensemble de ces vues. Nos rêves corroborent ce raisonnement.

Hiranyagarbha, qui est une apparence d'Ishvara, a le sentiment du 'Je' en ce qui concerne tous les corps subtils individuels, de qui Il est l'Un. Il est donc le corps subtil cosmique, paré de l'omniscience et de l'omnipotence. En lui, l'univers apparaît indistinctement, comme dans la pénombre ou dans le crépuscule, et en lui la moindre configuration de la création future devient visible, comme nous pouvons avoir une vague idée du tableau à peindre à partir de l'esquisse établie sur la toile traitée à l'amidon. Hiranyagarbha est le germe du monde, germant de la graine d'Ishvara. Dans le Virat, cependant, la création devient complète et brille claire et distincte, comme le monde vue dans l'éclatante lumière du jour, comme un tableau regardé quand le travail de peinture est achevé, comme une plante qui a grandie en un arbre. Les Vedas parlent de la grandeur et de la splendeur du Virat Purusha, dans le Purusha-Sukta, et dans le chapitre sur Visvarupa.

Toutes choses, ayant leur origine dans le Créateur descendent dans la matière inanimée, constituent les membres du corps de ce Grand Etre. Il est donc possible de visualiser et d'adorer Ishvara dans toute chose, car Il est tout : – Hiranyagarbha, Virat, Brahma, Vishnu, Siva, Indra, Agni, Ganesa, Bhairava, Devi, Yaksa, Rakshasa, Brahmana, Kshatriya, Vaisya, Sudra, la vache, le cheval, le bétail, l'oiseau, le pipal, l'arbre banyan et le manguier, l'orge, le riz, l'herbe,

l’eau, la pierre, la terre, le bois, le ciseau, la bêche : – Tous sont les noms et les formes du Dieu Unique de la création, et aucun d’eux ne devraient causer le résultat désiré quand ils sont envisagés et adorés dans un esprit véridique.

Tout l’univers étant, donc, divin en nature, toutes les formes de culte ont un sens et une validité, à condition, bien sûr, que le culte soit rendu avec la seule motivation désintéressée de réaliser Brahman. Les dévots différents atteignent des résultats différents en raison de leurs motivations et dotations, pas parce qu’il y a une différence en Ishvara, car Il est partout, dans chaque forme, à tout moment. La fin réalisée du culte est fonction de sa nature. Ce que l'on sent intensément, on l’obtient définitivement, Ishvara étant la source et la consommation de tout. Versets 102 – 209)

Vers l’Ultime Liberté

La libération du Jiva est seulement possible dans la réalisation de Brahman, même pas quand la moindre différence se fait sentir, comme celle entre le Jiva et Ishvara. Comme le rêve continue jusqu’à l’éveil, le Samsara continue jusqu’à ce que Brahman soit réalisé. Le rêve et l’éveil sont similaires, dans la mesure où il y a à la fois, une méprise de l’Absolu pour le relatif et le particulier. Du point de vue de Brahman, tout l’univers est un rêve, incluant les différences entre Ishvara et le Jiva, le sensible et l’insensible, etc. Ishvara et le Jiva, étant inclus dans le royaume de Maya, deviennent la cause de la double création telle qu’elle est décrite dans les Upanishads. Du commencement de l’idée originelle d’Ishvara de se multiplier, jusqu’à Son entrée dans le multiple comme une force animée dans tous les individus, c’est Ishvara-Sristi (existence métaphysique). Du moment où les individus commencent à sentir la conscience d’éveil usuelle impliquée dans la perception extérieure, et conséquemment du désir, du rêve, du sommeil, etc., jusqu’à la libération de l’individu du Samsara, c’est le Jiva-Srishti (réaction psychologique). Ne sachant pas que Brahman est Un, et qu’il est sans second, les gens inutilement entrent dans une argumentation

concernant la nature d'Ishvara, du Jiva et de Jagat. Chacun, directement de ceux qui adorent avec foi les arbres, les plantes, les pierres, etc., jusqu'aux adorateurs d'Ishvara selon l'école de Patanjali, sont dans la confusion à l'égard de la nature de la Réalité, et tout le monde, à partir du matérialiste Charvaka, jusqu'au Sankhya, est équivoque au sujet de la nature du Soi. Il peut y avoir une différence dans le degré de vérité révélée dans ces systèmes de pensées variées, mais il est précisé qu'il y a certaines erreurs dans chacun d'eux, de même qu'une personne dans un état de rêve, se voit après tout comme un roi ou un mendiant. Donc on ne devrait pas trop argumenter sur la nature de la création, Ishvara et le Jiva, mais concentrer son esprit sur Brahman seul, Qui est non-duel. Il peut être vrai qu'on devrait bien étudier la nature de l'expérience et sa relativité par une compréhension de la nature d'Ishvara, du Jivat et de Jagat, mais l'étude ne devrait pas se terminer là, et l'investigation ne devrait pas conclure d'une telle connaissance. La philosophie finale est Brahman-Jnana, pas simplement une étude des catégories d'expérience phénoménale.

Le Sankhya pense que l'Atman est multiple et universel, que le monde est réel, et que le Yoga perçoit qu'Ishvara est distinct de l'ensemble. Bien que cette différence puisse être provisoirement acceptée dans le cours de nos observations et études, nous ne devrions pas la regarder comme un fait ultime. C'est pour rendre ce point clair que nous avons introduit l'analogie de Ghatakasa, Mahakasa, Jalakasa et Meghakasa. Le reflet de l'éther dans l'eau ou dans les nuages n'est pas une réalité indépendante, car sa base est le moyen réfléchissant, et que seul l'éther originel est réel. Ainsi Brahman est ultimement réel, et non les reflets du Jiva et d'Ishvara. Le Védanta accepte l'élément de vérité dans chaque système de pensée, même le Charvaka ou le matérialiste, comme une étape de développement nécessaire, mais des mesures au-dessus de chaque étape sont comme une insuffisance dans les portés supérieures de la réalité.

Le Sankhya, le Yoga et le Vedanta se rencontreront quand le Sankhya et le Yoga abandonneront leurs notions que l'Atman est multiple, que le monde est réel et qu'Ishvara est une personnalité distincte séparé de l'ensemble. La simple compréhension que l'Atman est détaché ne suffira pas pour l'objectif de la libération de l'âme. La réalisation de son Absoluité est essentielle. Mais aussi longtemps qu'Ishvara est là, contrôlant tout de sa hauteur et que le monde se déroule à l'extérieur, limitant tout dans chaque voie, l'Atman ne peut pas être libre. Ishvara et le Jiva circonscriront Brahman. C'est seulement sur la transcendance de ces différences que l'Atman est expérimenté tel Brahman. Il n'est pas nécessaire que, dans le but d'explications philosophiques nous devrions accepter une pluralité d'Atmans, ou la réalité du monde. Ils peuvent avoir une utilité empirique, mais ils sont irréels sur le plan de la transcendance. Les écritures affirment que du point de vue de Brahman il n'y a ni création ni destruction, ni esclavage ni libération, ni de chercheur après la libération ni de libéré. C'est la vérité ultime, bien qu'en pratique, dans l'expérience terrestre, ces processus soient perçus et acceptés. Ils tombent sous Vyavaharika-satta ou la réalité relative Le Paramarthika-satta ou la réalité Absolue est Akhanda ou l'existence indivisible.

La distinction entre Ishvara, le Jiva et Jagat étant relative, il est prouvé de façon concluante que Kutastha et Brahman sont un, et que Brahman existe non-duel dans les trois périodes du temps, qu'il y ait création ou non. Dans l'esclavage et la libération du Jiva, Brahman reste le même, comme un Etre détaché. Les expériences du Jiva n'ont rien à voir avec l'indivisibilité de Brahman. Même ceux qui ont un aperçu de la nature spirituelle des choses ressentent la réalité du monde, mais ils ne lui sont pas liés comme avant la naissance d'une connaissance de ce type. L'esclavage n'est pas dans la perception du monde, mais dans la nature de la réaction qui se met en place dans l'esprit. Il peut y avoir, d'un autre côté, aucune perception externe, mais il peut y avoir des ressentis d'attachement et d'aversion interne. La

différence entre l'âme esclave et l'âme libérée est que la première considère toutes ses expériences dans les mondes présent et futur comme réels en eux-mêmes ; mais la dernière sait avec certitude que le monde de l'expérience est relatif et non ultime. La réalisation de la non-dualité n'est pas simplement un état négatif d'abolition d'une dualité existante. C'est l'originel, l'état réel, de l'existence précédent même à la manifestation de la dualité. Le monde de la dualité est relatif parce qu'ici une chose est vue comme pendue à l'autre pour sa subsistance, et rien ne peut se reposer indépendamment en lui-même. Le monde est une masse relative de forces interconnectées où tout détermine tout le reste, et rien ne peut être considéré comme réel en soi-même. Qu'on le sache, et l'esprit fixé sur Brahman seul, est comme ce qui reste après que tout ait été mis de côté comme ' n'étant pas'. Si en méditation, le sentiment de la dualité persiste en raison de la force des impressions mentales du passé, l'auto-analyse doit se faire à nouveau, et l'idée de la dualité doit être évitée. On doit continuer la méditation jusqu'à la réalisation du but, sans aucune anxiété ou impatience de notre part. Des forces comme la colère, et la soif, tenteront d'entraver le processus de notre méditation, mais laissez nous le rappeler, encore et encore, que celles-ci sont des forces de Prakriti empiètant sur ses propres manifestations dans le corps du Jiva, et que le Témoin réel derrière toutes ces variétés est inaffecté. Les sentiments de plaisir, de peine et de conscience corporelle apparaitront obstinément, et le seul moyen de triompher d'eux est de s'installer constamment dans la nature Absolue de Brahman, dans laquelle les plaisirs et les peines ne peuvent pas durer et dans laquelle la conscience ne peut être confinée à un corps particulier. La conscience la plus intime du Jiva est Brahman, qui est le témoin détaché de toute la dualité, tels que les mondes objectifs et sujectifs, et elle n'est jamais impliquée en eux. Cette vérité doit être insufflée dans l'esprit avec une ténacité et une vigilance intense pendant une très longue période. Le succès accompli en méditation est en

proportion de l'étendue du sentiment sincère en vous, que Brahman est la seule réalité, et qu'il est l'unique but de la vie. Le monde, étant d'un caractère constitué, et donc forcément relativiste et transitoire, sa négation dans l'expérience spirituelle implique aussi la transcendance de la personnalité de l'individu.

La conscience précède l'apparition de la perception dualiste, parce que la conscience est nécessaire même pour penser qu'il y a dualité. Le fait que la dualité ne peut pas être imaginée dans la conscience, prouve que celle-ci est indivisible, et le fait qu'elle ne peut pas être connue en tant qu'objet en dehors de soi-même montre qu'elle est expérimentée dans la réalisation immédiate et non dans la perception sensorielle ou mentale. Il y a des gens qui sont capables de comprendre les choses par leurs puissances rationnelles, mais ne peuvent pas atteindre la vérité, en raison de leur attachement au seul processus de raisonnement, qui fonctionne sur la base de la dualité, et ne font pas reposer leurs arguments sur les écritures et l'intuition. Il est nécessaire que tous les désirs du cœur doivent être libérés une fois pour toute, si l'on veut obtenir la plus haute perspicacité.

Les Upanishads déclarent que le mortel devient immortel quand il s'est affranchi de tous les désirs du cœur, et que les nœuds de celui-ci sont dénoués. En Vérité, on fait référence ici aux désirs en disant que les nœuds doivent être défaits. Avidya, Kama et Karma sont les nœuds du cœur. Le sentiment tel que 'laisse moi avoir çà, et çà' est l'essence du désir, qui surgit à cause de notre confusion entre l'Atman et l'Ahamkara, prenant faussement l'égo pour l'Atman. Si la méprise principale de l'identité de l'Atman avec l'égo est effacée pour de bon, il ne restera rien autorisant l'âme d'être liée à la renaissance, bien que les désirs communs à un être humain et à la conscience du corps puissent persister chez cette personne pour quelque temps, à cause de l'opération du Prarabdha. Cependant, celui qui a atteint une telle sagesse ne

sera pas concerné par l'action de Prarabdha Karma, ignorant les souhaits ou les maladies, comme par exemple, celui qui n'est pas concerné avec les choses déconnectées de lui, tel que l'abattage d'un arbre dans une forêt.

La rupture des nœuds du cœur n'est rien d'autre que la prise conscience qu'on est l'Atman essentiellement et que par conséquent les désirs ne Lui transmettent aucun sens. Ne pas savoir cela est un confinement au corps et la personnalité et les objets qui lui sont rattachés. En ce qui concerne les activités extérieures du corps, les sens et l'esprit, le Jivanmukta et l'homme ordinaire sont similaires, mais la différence tient dans leurs attitudes envers elles. Soit les peines viennent et les plaisirs s'en vont, ou autrement, le Jivanmukta étant non affecté, et indifférent au sens spirituel le plus haut du terme. L'indifférence de celui qui est libéré ne doit pas être mise sur le même pied que Tamas ou la léthargie, car cette liberté correspont à l'absence de besoin pour les choses, bien qu'ayant la possibilité de tout posséder et de tout apprécier, si telle est sa volonté.

Les activités sensorielles et les fonctions mentales n'ont aucune conséquence sur le Jivanmukta, bien qu'occasionnellement, certains souhaits peuvent surgir en lui, à cause d'un reste d'une sorte de Prarabdha. Il n'est pas concerné parce qu'il a la profonde conviction d'avoir atteint tout ce qu'il souhaitait obtenir. Le contact est la cause de l'esclavage, et par conséquent, le sage toujours s'en abstient. Leur réserve par rapport à la société comme dans le cas de Jadabharata ou la jouissance comme avec Janaka ou Saubhari, signifie la même chose pour leur être non affecté.

Cet accomplissement est possible pour celui qui est équipé avec les moyens nécessaires, c'est-à-dire Vairagya (la renonciation), Bodha (l'illumination), et Uparati (le retrait de la conscience du monde). Ces trois grandes vertus coexistent rarement à part chez les sages comme Suka et Vamadeva, mais le plus souvent une ou deux d'entre elles seules sont présentes dans les âmes qui aspirent. Vairagya est le calme

qui apparaît due à la perception des défauts inhérents aux choses, telle perception étant sa cause. La nature de Vairagya est un sentiment de 'suffisance' des choses et un mécontentement par rapport à la satisfaction qui est dérivée du monde. Le résultat de Vairagya est la non dépendance par rapport aux objets et aux états antérieurs, et un sentiment intérieur de plus haute indépendance. La cause de Bodha ou de la connaissance est l'étude et l'écoute (Sravana), la réflexion (Manana), et la méditation (Nidhidhyasana) sur les vérités dans lesquelles il a été initié par le Guru. La nature de la connaissance est l'habilité de distinguer entre le vrai et le faux, et de se reposer dans la Réalité Suprême. L'absence de manifestation du désir est le résultat de la connaissance. La pratique du Yoga comme celle utilisée par les huit membres, Yama, Niyama, et le reste, est la cause de son Uparati ou la cessation de l'activité terrestre. Le contrôle de l'esprit dans toutes ses cinq modifications (Vrittis) est la nature d'Uparati. L'absence totale d'engagement avec le monde de la dualité est la conséquence ou le résultat. Ces trois qualités divines parent un Jivanmukta. Elles existent comme un tout en lui, bien qu'en certains, une ou deux peuvent être absente due à des sortes d'obstructions variées.

Parmi ces qualifications décrites, Bodha est primordiale et la plus importante de toutes. Vairagya et Uparati, sont, en vérité, ses auxiliaires, accélérant sa fonction. Si, à un moment donné, l'ensemble de ces trois vertus sont trouvées dans une seule et même personne, elles peuvent être considérées comme le résultat d'une grande pénitence accomplie précédemment à leur émergence. La plupart du temps une ou deux d'entre elles seules seront trouvées chez une personne due à un empêchement ou un autre, qui empêche la manifestation de toutes les qualités. Si une personne est parvenue à une complète connaissance, mais que parfois elle reste dans la conscience du corps à cause de l'absence d'un établissement ferme dans Vairagya et l'Uparati, il y aura la perception du monde et aussi les sentiments de peine et de plaisir lors de telles occasions, bien que, naturellement à

cause de sa connaissance elle ne renaîtra pas. Ceci, cependant, est significatif non dans le sens que la réalisation spirituelle ait besoin d'une autre qualification additionnelle pour se complèter, mais que le Jivanmukta aura Prarabdha-Bhoga, ou la concomitance naturelle de la perception corporelle de l'espace-temps. Mais si une personne est dotée de Vairagya et d'Uparati, tandis que la Connaissance lui fasse défaut, il n'atteindra pas Moksha, mais renaîtra soit dans une noble et riche famille, où il aura toutes les facilités de continuer sa Sadhana, ou dans une famille d'un Yogi, où il atteindra un succès rapide dans ses buts spirituels. La grandeur de Vairagya est considérée comme cet état où l'on ressent du dégoût même pour les joies de Brahmaloka. La hauteur de Bodha est celle où on sent qu'on est Brahman lui-même, aussi intensément qu'on sentirait le corps ordinairement. L'élévation d'Uparati est cette condition d'esprit où la présence des objets des sens est complètement oubliée et effacée de la mémoire, comme dans le sommeil. Bien qu'elles culminent dans les états les plus hauts, il y a des étapes pour leur réalisation.

La première étape de Vairagya est appelée Yatamana-samjna, ou l'effort vers sa libération de l'attachement des choses. La seconde étape est Vyatireka-samjna, ou l'isolation de la chose qui doit être évitée parmi les nombreuses choses du monde. La troisième étape est Ekendriya-samjna. Où l'on découvre que c'est après tout à partir de l'esprit que la libération doit être atteinte, le seul sens qui est la cause de tout trouble, et non du monde comme tel. La quatrième étape est appelée Vasikara-samjna, ou la maitrise complète sur toutes les choses, par une absence totale de désir pour chaque chose, soit vues ou seulement entendues. Vairagya atteint son apogée quand on n'a pas le désir même d'exister en tant que personnalité ou individu, et qu'on abandonne même les propriétés principales de Prakriti.

Le premier stade de la connaissance est Sattvapatti, ou l'accomplissement du pur Sattva ; le second est Asamasakti

ou le non-attachement à toutes choses ; le troisième est Padarthabhavana ou la non-perception de la matérialité et la perception de la spiritualité dans les choses ; Uparati atteint son sommet quand on réalise que tout l'univers est une seule famille, et qu'il y a une absence totale d'égoïsme, cette dernière se développant par une augmentation graduelle de la sollicitude pour son propre corps à celui des autres, à l'extérieur en élargissant ce sentiment à la communauté, à la nation et au monde jusqu'à ce qu'il embrasse tout l'univers comme une unité indivisible. En raison de la différence du Prarabdha, les sages se comportent de multiples manières et leurs actions diffèrent. Sri Krishna, Vasishtha, Vyasa, Suka, Janaka, Jaigishavya, Saubhari, Jadabharata sont des exemples de cette étrange variété de comportement de personnalités divines. Mais leur connaissance est la même, et leur réalisation est aussi une. On peut conclure, donc, que ce tableau peint du cosmos apparaît sur l'écran de la Conscience de Brahman, et que la sagesse se tient dans la considération de son soi comme cet arrière-plan de Conscience, et non comme l'apparence du tableau. Ces sages ne sont pas illusionnés même quand ils voient cette représentation imagée appelée l'univers. (Versets 210-290)

Chapitre 7

LUMIÈRE SUR LA SUPRÊME SATISFACTION

Le Passage à la Connaissance

« Si on réalise que sa nature essentielle est l'Atman, désireux de quoi et dans quel but faut-il s'identifier avec le corps ? » Ici nous discuterons de la véritable importance de cette déclaration issue des écritures.

La création entière est une action commune d'Ishvara et du Jiva, l'un fournissant le matériel, et l'autre les moyens de l'expérience. Il a déjà été noté que la création d'Ishvara s'accroit à partir de Sa Volonté originelle pour se diversifier dans l'acte de Son animation de toutes les individualités ; Et la création du Jiva commence de la conscience éveillée et finit en libération finale à partir de l'individualité (voir l'Aitareya Upanishad). Le Jiva, qui est la cause de son propre esclavage, est en essence le Kutastha-Atman, mais d'une manière ou d'une autre, il commence à assumer une indépendance et une importance par le transfert mutuel des attributs entre l'Atman et le Chidabhasa, et en considérant que l'intellect est sa forme réelle. Il ne peut pas y avoir de Jiva indépendant du Kutastha, parce que le premier ne peut pas exister sans le dernier. Le sentiment de la condition de Jiva, surgit quand le Chidabhasa, qui est une apparence du Kutastha dans l'intellect, est identifié avec les trois corps, et qu'il prend l'habitude de sentir que c'est une partie du Samsara. Quand le temps vient pour le Jiva, dans un état de maturité, de se débarrasser de sa personnalité et de son individualité, et qu'il accepte la présence de son propre Soi plus élevé, alors c'est qu'il commence à ressentir son unité avec l'Atman détaché.

Bien que l'Atman n'ait pas le sentiment du 'Je ' conscient, le ressenti de 'Je suis l'Atman' est possible, puisqu'il y a deux significations subtiles du terme 'Je' autre que celui ordinaire qui est reconnu par la connexion avec le corps en un mélange des natures de Kutastha et de Chidabhasa. Une âme illuminée a une profonde conscience selon laquelle surgit parfois un

sentiment occasionnel du corps et du monde, simultanément avec la sensation constante qu'il est l'Atman. C'est possible en raison de son être dans un état de Sattva, où il y a un clair discernement de la présence de l'universalité originelle, bien que la limitation de la réflexion soit également ressentie avec. Par conséquent, en se référant aux actions corporelles, le connaisseur se réfère au 'Je' inférieur ou le Chidabhasa, et quand sentant qu'il est l'Absolu, il fait référence au 'Je' supérieur, ou le Kutastha. Il n'est pas facilement compréhensible comment une seule et même personne a deux ressentis en même temps. Mais c'est une rare possibilité avec un sage, due au fait que le Jiva est une apparence et qu'il est cependant enraciné dans l'Atman. Le Chidabhasa affirme : 'Je suis l'Atman' parce que sa signification est dans l'Atman, comme un reflet possède un sens seulement par rapport à son original.

Le Chidabhasa étant entièrement dépendant du Kutastha, il n'a pas de réalité indépendante. En conséquence ses activités, aussi, n'ont pas de réalité propre. Les efforts du Chidabhasa sont dans le Samsara, et même ses nobles aspirations sous la forme d'une quête spirituelle sont dans les phénomènes, bien que ce travail amené à sa plus haute élévation sur ses parties soit capable de déplacer son ignorance et de l'éveiller en une sublime Conscience. Comme le mouvement du serpent confondu avec une corde n'a pas de réalité, de la même manière les changements du Chidabhasa, en eux-mêmes n'en ont pas. Il s'en suivra de cela que la connaissance que le Chidabhasa s'efforce d'atteindre sera aussi irréelle ; mais ceci n'est pas une faute ; car pour dissiper ce qui n'est pas vraiment là, une connaissance qui est de la même catégorie d'être suffirait. Comme une certaine expérience onirique peut éveiller le rêveur du rêve, bien qu'elle soit à l'intérieur de celui-ci, l'effort spirituel du Chidabhasa en pratiquant la méditation sur le Kutastha-Atman provoque sa libération, quoique ce processus soit du domaine de l'apparence dans laquelle le Chidabhasa est impliqué. C'est dans la culmination de cette connaissance que

le Chidabhasa commence à ressentir son identité avec le Kutastha, en se dissociant du sentiment du corps. Sa libération devient complète quand elle parvient à une conscience de certitude qu'il est l'Atman, aussi intensément qu'il est le corps dans un état temporel. Il commence à réaliser : 'Je suis cet Atman'. (Versets 1-20)

L'Analogie du Dixième Homme

Une distinction entre la connaissance directe et indirecte, aussi bien que de la connaissance et de l'ignorance est possible, pour l'Atman, comme l'analogie suivante peut l'illustrer.

L'une de dix personnes qui traversait une rivière, pendant que parmi eux il comptait ceux qui avait rejoint sans danger l'autre rive, perd la conscience de l'un d'eux, à savoir lui-même, en s'oubliant, son attention étant entièrement dirigée vers ceux qu'il comptait. Cet état dans lequel on ne trouve pas la dixième personne en dehors du groupe, bien qu'il soit réellement là, est Ajnana ou l'ignorance de la vérité. Le sentiment consécutif que la dixième personne n'est pas là, et n'est pas aperçue, s'apparente à Avarana ou le voile qui se projette sur sa conscience. La peine à venir, due au sentiment que la dixième personne est morte, correspond àVikshepa ou la distraction qui en surgit. La foi que la dixième personne est vivante, augmente quand un ami qui passe leur annonce le fait, est la connaissance indirecte obtenue par un maître, que l'objet de la quête est là malgré tout. Quand on dit au dixième homme qu'il est lui-même celui qui a été recherché pendant tout ce temps, la connaissance qui monte en lui, alors, est la connaissance directe ou l'expérience. Ceci conduit à la satisfaction que l'objet recherché a été acquis, et que tout le chagrin s'éloigne.

Le Chidabhasa est dans une position similaire. Il est le dixième homme luttant dans l'ignorance et ses effets. Il est absorbé par la perception du monde des objets, et comme son attention est complètement perdue en eux, il ne réalise

jamais qu'il y a l'éternel Atman, qu'en vérité il est lui-même. C'est Ajnana. Il sent d'avantage l'absence de l'Atman qu'il ne perçoit pas. C'est Avarana. Il sent alors, encore, qu'il est l'agent, le jouisseur, et ainsi de suite. C'est Vikshepa. Quand une personne compétente l'instruit que l'Atman existe, il est dans Paroksha-Jnana, ou la connaissance indirecte. Quand on l'informe qu'il est lui-même l'Atman, cette réalisation se produit, due à l'intense méditation, il y a l'émergence d'Aparoksha-Jnana ou la connaissance directe. Alors le monde accablé par le chagrin, organisé et jouissif, etc., disparaît, et il arrive à la suprême satisfaction que par rapport à la réalisation de l'Atman, tout ce qui est nécessaire a été fait, et obtenu. Ici le but de la vie de Chidabhasa est atteint. (Versets 21-32)

Les Etapes de l'Illumination

Les étapes de la connaissance mentionnées ci-dessus, sont les conditions du Chidabhasa. De ces sept étapes, c'est-à-dire l'ignorance (Ajnana), le voile (Avarana), la distraction (Vikshepa), la connaissance indirecte (Paroksha-Jnana), la connaissance directe (Aparoksha-Jnana), la libération de la peine (Sokamoksha), et la satisfaction (Tripti), les trois premières sont les sources de l'esclavage, tandis que les dernières sont des processus pour la libération du Chidabhasa. Ajnana ou l'ignorance est la condition où est assis le Jiva et qui n'a pas du tout de connaissance, concernant l'existence d'une réalité tel que l'Atman. C'est l'état où il n'y a même pas le sentiment qu'on est dans une condition d'ignorance. C'est une complète obscuration de la connaissance, et l'absence d'un éveil dans la véritable conjoncture pour les affaires. En raison de sa restriction entièrement tournée vers les voies d'approche intellectuelles et ne recevant pas d'inspiration venant des révélations des écritures ainsi que des paroles des saints et sages, le Jiva commence à sentir, comme une conséquence de l'ignorance, que l'Atman n'est pas là et qu'il est inconnu. Ceci est l'effet d'Ajnana. Son efficacité réside dans la conscience du corps

par laquelle se développe une intensification de la condition de Jiva et un engagement dans les actions chargées des notions d'organisation, d'agent et de dépositaire du plaisir. Ceci est le Samsara du Jiva auquel il est lié. Bien que Ajnana et Avarana précèdent l'apparition active du Chidabhasa, ils doivent être considérés comme ses propres conditions, puisqu'ils ne peuvent pas être des états de l'Atman, et aussi, qu'ils sont simplement les conditions causales du Chidabhasa, à germer plus tard. Il y a le Samskara ou l'impression de Vikshepa avant même sa véritable élévation vers la visibilité. C'est lui qui existe en une forme latente issue d'Ajnana et d'Avarana. La pensée ne permet pas de comprendre que ce sont des états de Brahman, juste parce qu'ils Lui sont surimposés, car en fait, tout dans ce monde est surimposé sur Brahman. Par conséquent, le sentiment subséquent du Jiva d'être en servitude, ayant la connaissance, obtenant la libération, et atteignant la joie, ainsi que ses conditions d'ignorance, et le sentiment qu'il n'y a ni existence ni connaissance de l'Atman, sont ses propres conditions relatives, qu'elles soient manifestes ou non. La surimposition sur Brahman est faite par le Jiva. Brahman par lui-même n'a rien à voir avec cette dernière. Il est le substratum final de l'apparition d'Ajnana et de ses effets, tandis que le Jiva est l'expérimentateur de ceux-ci par son implication dans leurs mailles. Par la connaissance indirecte reçue par l'intermédiaire d'un Maître, le Jiva sait que l'Atman est, et par la connaissance directe atteinte au moyen de la réalisation, il fusionne avec l'Atman. Quand la connaissance de l'Atman surgit, l'idée de la condition de Jiva disparaît, et conjointement avec elle les sentiments d'être l'agent et de jouisseur aussi bien que s'éloignent la servitude et la peine du monde entier. A cause de la complète suppression du Samsara du Jiva par l'illumination de la connaissance, l'expérience de la liberté éternelle resplendit et le bonheur absolu ne connaît pas de fin.

Aparoksha-Jnana et la suppression de la peine par son biais, sont les conditions du Jiva. C'est cette vérité qui a été

révélée dans le verset noté de l'Upanishad au début de cette section. Aparoksha-Jnana est seulement une continuation et un approfondissement, et non une négation de Paroksha-Jnana. Etant donné que l'Atman est auto-lumineux, de ce fait son existence est reconnue par l'intellect purifié, on peut dire que la connaissance de l'Atman a deux aspects ou étapes, dans l'une desquelles il y a une réalisation immédiate de son essence, et dans l'autre il y a seulement une connaissance intermédiaire au regard de sa seule existence. Les caractères de la réalité connue sont les mêmes à la fois dans la connaissance indirecte et directe. Malgré qu'il y ait une différence dans la qualité de l'expérience dans les deux étapes, Paroksha-Jnana est valide, puisqu'elle se réfère à certains faits concernant Brahman et non aux irréalités.

Ce n'est pas que l'existence de Brahman, indirectement connue dans Paroksha-Jnana est contredite en Aparoksha-Jnana, car ce qui prend place dans la dernière est une intensification et une exaltation des contenus de la première, mais non leur négation, puisqu'il qu'on n'a jamais vu que l'existence de Brahman est sujette à la contradiction. Juste comme nous avons une réelle, bien qu'inadéquate, connaissance de l'existence des régions célestes etc., venant des écritures, il y a une inadéquation, mais non une irréalité, dans la connaissance Paroksha de Brahman. L'aspect de Brahman qui est connu dans Paroksha-Jnana est son existence, et l'aspect qui est réalisé en Aparoksha-Jnana est sa nature essentielle en tant que Conscience. Le voile sur l''existence' est supprimé dans Paroksha-Jnana, tandis que l'observation de la 'Conscience' est supprimée dans Aparoksha-Jnana. Comme dans le cas de la dixième personne dans l'analogie citée, la connaissance de l'existence de la dixième personne provenant de l'information d'un ami est réelle et non invalide de toute façon, la connaissance qui provient du Précepteur comme de l'existence de Brahman est un fait qui ne peut pas être contredit dans le futur. Comme la vraie connaissance pointe que celui qui compte est lui-même la dixième personne, il s'inclurait en comptant les membres

du groupe, et ne s'oublierait pas comme il le fit avant, ainsi que le Chidabhasa, dans son état d'ignorance, s'oublie pendant qu'il est absorbé par les objets du monde, prendra toujours en considération sa nature universelle et essentielle en comptant les cinq enveloppes dans ses transactions avec n'importe quoi dans ce monde, quand il se réveille à la connaissance, que ce qu'il cherchait sur cette planète des objets a été son propre Soi, et non pas tout ce qui traîne loin de lui. Après la naissance de la connaissance, l'oubli de l'Atma, plus jamais ne se reproduira, quelque soit l'endroit où l'on peut se trouver dans le monde, et quelque soit la condition dans laquelle on se trouve, et il serait alors immatériel où et comment on est, à cause de la certitude de la réalisation que l'objectif suprême de la quête a été atteint.

Le mode d'introduction de l'esprit de l'étudiant allant de Paroksha-Jnana à Aparoksha-Jnana est indiqué dans le sixième chapitre de la Chhandogya Upanishad, pendant qu'Uddalaka Aruni instruit l'étudiant Svetaketu. Tandis que la connaissance indirecte de Brahman est énoncée par de telles déclarations de l'Upanishad comme 'Satyam-Jnanam-Anantam-Brahma,' Vérité-Connaissance-Infinité est Brahman, leur connaissance directe est le thème du sixième chapitre de la Chhandogya Upanishad qui disserte sur la grande phrase, 'Tat-Tvam-Asi' – 'Cela Tu Es'. Les pronoms démonstratif et personnel 'Cela' et 'Tu' se réfère à un objet éloigné et à un objet immédiat respectivement, qui est bien connu. Dans cette phrase, 'Cela' indique Ishvara, ou Dieu, et le mot 'Tu' indique le Jiva, ou l'individu. La connotation séparative de ces deux mots indicatifs peut apparaître pour empêcher l'identification d'Ishvara et du Jiva, puisqu'au moins du point de vue du Jiva, Ishvara est un objet éloigné qui existait avant même la création, et le Jiva est une manifestation subséquente à la création. Mais l'inséparabilité de la cause et de son effet demande la reconnaissance d'une substance identique présente à la fois en Dieu, le Créateur, et dans l'individu, l'incarnation crée. L'illustration offerte pour expliquer l'identité basique de cette Cause Suprême avec

l'effet individuel est la manière dans laquelle nous reconnaissons l'identité d'une personne ici et maintenant avec cette même personne vue autre part à un moment différent. Dans l'identification d'une simple personne de cette manière, les associations de la personne avec un endroit et un moment différent de l'endroit et du moment dans lequel elle est maintenant reconnue, sont ignorées, et seule la personne concernée est prise en considération, par exemple, quand nous disons 'C'est ce Devadatta', indiquant par là que ce Devadatta qui est à cet endroit à ce moment est le même Devadatta qui a été vu précédemment à un autre moment et à un autre endroit. D'une manière similaire, l'identité de la Substance basique en Dieu et dans l'individu est établie par une séparation de cette Substance des compléments limitant d'éloignement et d'immédiateté associés avec Dieu et l'individu – Ishvara et le Jiva.

C'est l'apparition de l'espace et du temps dans le processus créatif qui cause cette distinction apparente entre le cosmique et l'individuel, projetant l'apparition de l'extériorité dans le monde et une immédiateté de la condition du soi dans le percepteur individuel de celui-ci. Nous disons que Dieu est Omniscient, Sarvajna, et que l'individu n'a qu'une petite connaissance, Alpajna ; Dieu est Omniprésent, Sarvantaryami, et que l'individu est localisé. Aikadesika ; Dieu est Omnipotent, Sarvasaktiman, et que l'individu est impotent, Alpasaktiman. Ces distinctions bien connues qui paraissent être absolument réelles, sont en fait les apparitions causées par l'activité projective des principes interférant de l'espace, du temps et de la causalité. En ce sens, nous pouvons dire que ce que nous appelons le monde et l'expérience du monde est seulement un complexe d'espace-temps que la conscience finie de l'individu maintient dans une cognition extérieure.

Le processus de la négation des attributs de l'espace temps et la prise de la principale substance impliquée, dans l'illustration citée, est une procédure locale connue comme

Bhagatyaga-Lakshana, ou Jahad-Ajahad-Lakshana, dans le langage de la philosophie du Vedanta, signifiant de cette façon, 'Défini par la division et la séparation' et 'Défini par la rejection et la prise' ainsi détaillée. La relation entre l'individuel et l'Absolu, donc, n'est ni celle d'un contact de deux choses ou d'un attribut qualifiant un substantif, mais celle d'une identité homogène. Ce qui semble être l'individuel est en fait une configuration de la Conscience de Brahman lui-même détournée au moyen ramifié de l'espace et du temps. Quand une telle connaissance émerge dans l'individu, il cesse immédiatement d'être l'individu qu'il semble être et entre dans sa nature essentielle, qui est l'universalité de l'être. Ici, la connaissance indirecte que Brahman existe, devient une expérience directe comme 'Je suis l'Absolu' semblable à l'espace d'une jarre réalisant qu'il est le même que l'espace pénétrant tout. L'immédiateté de la conscience du Jiva et l'éloignement du concept d'Ishvara, disparaît immédiatement dans une telle réalisation, et l'expérience devient un ensemble totalement indivisible. Ce que signifie en fait l'expérience directe doit nous être connu par l'importance d'une telle expérience que nous avons quotidiennement sous la forme de 'Je suis' ou 'J'existe'. Dans la perception d'un objet, l'esprit se modifie dans la forme de cet objet, mais la modification elle-même n'est pas auto-consciente, ou plutôt, conscient de rien du tout. La conscience de l'objet s'élève en raison de la modification de l'esprit étant suivie par la conscience du Chidabhasa, ou le reflet du Kutastha-Chaitanya dans la Buddhi, ou l'intellect. Mais dans le cas de la connaissance de Brahman par une forme universalisée de la modification du mental connue comme Brahmakara-Vritti, la conscience n'a pas besoin de suivre cette modification mentale, parce que Brahman n'est pas en dehors de l'espace, et qu'aucun mouvement de la conscience vers Lui n'est inapplicable. La modification de l'esprit dans la forme de l'objet est appelée Vritti-Vyapti, dans le langage du Vedanta. La dernière instance est exemplifiée dans l'illumination des modifications mentales

internes, quand une personne est consciente qu'elle pense, où les pensées sont les objets, n'existant pas en dehors mais inséparablement d'eux-mêmes, dont ne nécessitant pas le mouvement de la conscience externe et dotée des modifications mentales avec une sorte d'auto-luminosité. Ainsi sont distingués les processus de la perception externe et de la cognition interne.

La connaissance indirecte reçue par l'instruction du précepteur demande à être approfondie dans l'expérience, par la réflexion et la méditation profonde. La connaissance indirecte influence le niveau conscient de l'étudiant, mais elle doit filtrée les replis de son être, ce qui est possible seulement par l'absorption de la connaissance indirecte dans l'être même du chercheur spirituel, parce que, ultimement, la connaissance est inséparable de l'être. L'existence est semblable à la conscience, et la conscience est existence. Une connaissance ou une conscience dont son objet lui est externe est indirecte et inadéquate, bien qu'elle ait sa propre valeur en agissant comme un moyen secondaire pour accomplir l'objectif principal de la réalisation directe. Cette réalisation est impossible pour ceux dont les esprits ne sont pas apaisés par la restriction des sens et la libération des désirs mortels. Plus que tout autre chose, une envie intense pour la libération doit être considérée comme la suprême qualification pour un chercheur.

Même durant la méditation on peut avoir à affronter plusieurs difficultés, telles que l'inaptitude à réconcilier des déclarations apparemment contradictoires se rencontrant dans les écritures, le sentiment persistant que le monde et le corps sont réels, et, finalement un sens de désespoir et un sentiment d'impossibilité au regard de l'accomplissement de l'objectif suprême de la vie. Ces trois obstacles, connus comme Samsaya-Bhavana, Viparita-Bhavana, et Asambhavana, se rencontrent et sont vaincus par le processus de Sravana, ou l'écoute de la sagesse transmise par le Précepteur, par Manana, ou la profonde réflexion sur les

vérités ainsi reçues, et par Nididhyasana, ou la méditation profonde. La difficulté de compréhension de la vraie signification des écritures surgit à cause de la lourdeur de l'intellect, du doute concernant la Suprême Réalité de Brahman seule, et d'un sentiment de la réalité du monde due aux impressions de nombreuses vies mal vécues dans les formes précédentes de l'existence, et d'un sens d'impossibilité d'accomplissement due à la lourde et brumeuse démarche (Tamasique), et des Karmas gênant (actions accomplies avec un sentiment d'organisation du soi) dans les vies passées. Le service désintéressé (Karma-Yoga), le culte dévot à Dieu, Ishvara (Upasana), et une compréhension analytique de la compréhension entière de l'Absolu (Jnana) sont les voies de la réalisation du Soi. Mala (impureté), Vikshepa (distraction) et Avarana (dissimulation) sont les obstacles à la juste pensée, qui agissent comme des impulsions surgissant de l'esprit et qui sont contraires à la concentration nécessaire pour se fixer dans la Conscience de Brahman. La méthode suprême, bien sûr, est connue comme Brahma-Abhyasa (pratique de la présence de Brahman) qui consiste à penser à Brahman seul, parler de Cela seul, discourant mutuellement sur Cela seul, et dépendant pour sa seule valeur sur Cela seul dans un abandon complet et dans une consécration de son être à la Réalité Universelle. Comme les jours qui passent et qu'on devient mature en réflexion et en compréhension, trop d'études et de discussions devraient être évitées pour permettre de plus en plus, le recours à l'analyse interne et à la méditation. En cela, souvenons-nous de la grande proclamation de la Bhagavadgita que Dieu veille au bien-être et à la protection de ceux qui sans partage pensent à Lui, sentent Sa Présence partout et sont entièrement dépendant de Lui par un abandon de leur être à l'Être Suprême. De telles méditations désintègrent toutes les impuretés des obstacles psychologiques et permettent à la lumière intérieure de briller avec plus d'éclat que jamais. La méditation devrait être conduite avec une liberté se dégageant de l'effort inutile

et de la fatigue, car c'est la spontanéité du sentiment pour Dieu qui doit être pris comme le critérium de succès final dans cet effort. Tandis que les objets des sens paraissent en dehors de l'esprit, l'objet entre dans l'être de la conscience du méditant dans une profonde absorption, où la distinction entre le sujet et l'objet, le connaisseur et le connu, devient plus étroite pendant que la méditation avance, pour finalement être abolis ensembles dans une fusion du sujet avec l'objet, et vice versa. Le point essentiel à se souvenir dans toute méditation est qu'il ne devrait pas y avoir de pensées, excepté celle de l'objet choisi ou de l'idéal de la méditation. L'épreuve impliquée dans le contrôle de l'esprit est remarquée par les anciens maitres aux moyens d'analogies comme boire l'océan, secouer le Mont Méru, avaler du feu ardent, et ainsi de suite, pour illustrer la difficulté dans la pratique de la restriction du soi. Pour ceux qui ne peuvent pas directement soutenir la méditation dans cette voie, il est conseillé d'écouter les gloires de Dieu par les épopées (Itihasas) et les légendes (Puranas) et même par des moyens plus faciles comme des présentations dramatiques de la majesté de Dieu et de Sa Création.

Nididhyasana est l'absorption profonde dans la pensée que le monde et l'individu ne sont pas extérieurs à Ishvara, qu'Ishvara, le monde et l'individu sont apparemment une triple manifestation de Brahman, et que, donc, il n'y a pas de distinction entre le connaisseur et le connu, et qu'il n'y a pas une chose telle que le monde externe ou un créateur extra-cosmique. Pour celui qui est établi dans une méditation profonde de la sorte, le monde et les personnes autour ne sont plus un obstacle en aucune façon. Quand l'esprit est affecté par la distraction dans les brumes de la méditation, des efforts répétés devraient être fournis en retirant l'esprit de la relation aux apparences et de le concentrer sur l'idéal glorieux de la méditation. Ici, l'étude des écritures sacrées et autres occupations de ce type par laquelle l'esprit se sèvre des choses, doit être adoptée. Même si la conscience du suprême objet de la méditation est parfois perdue et oublié

pendant la journée, il n’y a pas d’inquiétude puisqu’il se manifestera plus tard due à la force de la précédente méditation. L’oubli momentané n’est pas aussi dangereux que la conviction erronée de l’extériorité du monde et de sa matérialité en nature ou que les personnes et les choses sont réellement coupées l’une de l’autre ou qu’elles sont totalement indépendantes en elles-mêmes. Il est conseillé de s’engager pendant les heures restantes dans l’étude de tels sujets puisqu’ils sont propices à divertir la pensée de l’objet de méditation. Tous les engagements, religieux ou séculiers, dans lesquels on sera occupé devraient être adroitement transformés en un processus d’un mouvement spirituel vers l’Absolu. On doit se souvenir constamment que l’engagement de n’importe quelle sorte de travail ou d’occupation est le résultat d’actions accomplies précédemment lors de naissances antérieures et qu’il ne doit pas être pris comme un moyen de plaisir dans cette vie, et aucun sens d’être l’auteur dans n’importe quelle matière que ce soit ne devrait être attribué à soi-même dans de telles occupations, puisque, autrement, il y a la possibilité d’accumulation de plus d’impressions d’action qui peut conduire à davantage de renaissances.

La Réalisation du Soi et Son Effet

Dans l’illustration des dix personnes traversant la rivière, on observe une peine due à l’ignorance, et même si les ignorants se cognent la tête de chagrin, il cesse au moment où la connaissance est obtenue au sujet de la dixième personne. Mais la blessure crée à la tête guérit doucement, à peu près un mois, et non immédiatement, bien que la connaissance soit venue rapidement et ait effacé totalement la peine. De cette façon, grâce à la connaissance que la dixième personne est vivante, il y a une joie, et cette joie supplante et triomphe de la blessure à la tête, ainsi, dans le cas du Jivanmukta, le Prarabdha peut continuer pour un temps, même après l’acquisition de la connaissance, mais le plaisir de la réalisation du Soi vainc la peine du Prarabdha,

parce qu'elle surpasse de loin tous les chagrins terrestres. Quand il y a un sentiment de surimposition du Soi sur le corps, qu'il y ait davantage de discrimination et une méditation supplémentaire pour le plaisir de la connaissance infinie, juste comme les alchimistes boivent les élixirs d'une manière répétée pour renforcer leurs corps et éviter la faim et la soif. Comme la blessure à la tête guérit par des médicaments, le Prarabdha est amené à la cessation en suivant son expérience.

Les six phases c'est-à-dire Ajnana, Avarana, Vikshepa, Paroksha-jnana, Aparoksha-Jnana et Sokanivritti, ont été expliquées. Maintenant le septième, Tripti, ou le délice spirituel suprême va être abordé. Toute satisfaction issues des objets des sens est limitée (Sankusa), parce qu'elle est obstruée et conditionnée par les autres désirs qui ne sont pas encore satisfaits, mais la satisfaction spirituelle est illimitée, car elle vient comme le résultat de la réalisation de Brahman, ou de l'Infini qui est tout. Il y a la joie que tout ce qui doit être fait a été fait, et que tout ce qui doit être obtenu a été obtenu. Dans le passé, en raison de l'absence de perspicacité concernant la vérité, il y avait beaucoup d'épreuves et d'activités, avec le désir d'acquérir la prospérité matérielle et la joie terrestre aussi bien que la joie céleste, etc., dans le futur ; mais dans l'état de réalisation il n'y a pas de crainte ou de peine de la sorte, pas d'activité de cette nature, parce que tout a été accompli d'un seul coup. Il y a, au moment du flash soudain de béatitude divine, un contraste immédiat provoqué entre l'état présent de liberté et celui antérieur fait de désir et d'activité.

Les gens qui sont ignorants souffrent dans le Samsara, avec les désirs pour des buts temporels, mais celui qui a senti cette Suprême Béatitude Divine n'a pas de tels problèmes, car, quel désir peut-il avoir ? Ceux qui souhaitent aller dans d'autres régions, telle que le ciel, accomplissent des sacrifices de toutes sortes, mais celui qui a tous les mondes en lui-même n'a pas besoin de se fatiguer dans ce type de voyage

vers les mondes lointains de la lumière. Les gens étudient et expliquent les écritures dans ce monde avec des motivations différentes, mais pour une âme spirituellement illuminée, il n'y a pas cette sorte de devoir. Même des actes comme dormir, manger, prendre un bain, faire des ablutions, etc., pour un Jivanmukta, ils ne sont pas orientés par les désirs, ne s'imposent pas à lui par les spectateurs extérieurs ; et naturellement ce que les autres lui imputent ne l'affecte pas. Il est libre intérieurement. Les actions que les autres lui attribuent ne le touchent pas, comme le rouge d'une fleur n'a pas la capacité de brûler du feu, bien qu'on puisse la confondre avec un tison. L'étude, la réflexion et la méditation étant seulement des moyens pour une fin, ils ne servent pas d'objectif utile dans son cas, parce qu'il a atteint la fin de tout effort, et qu'il n'a pas d'opinion erronée au regard de la nature du monde et de l'Atman. Il est probable qu'occasionnellement, il peut avoir le sentiment qu'il est un être humain, mais c'est seulement une phase passagère au sujet de laquelle il n'y a pas d'inquiétude, puisqu'elle cessera de son propre accord un jour dans le futur, et il n'y a pas de sérieux problèmes à attendre de sa part, puisque l'état originel de la conscience regagnera sa position, comme une ligne tracée sur l'eau. Toutes les activités cessent quand Prarabdha meurt, mais tandis qu'il fonctionne, il ne peut pas vaincre même par la force de la méditation. Pas de doute, ceux qui souhaitent s'abstenir des activités complètement peuvent concentrer leurs esprits avec l'idée de soumettre toutes les distractions causées par la perception des objets, mais quand la vraie connaissance surgit dans l'esprit, il n'y aura pas de désir même de s'abstenir de l'activité. Il n'y a pas de modification dans son esprit, puisque les objets ne forment aucune impression sur lui, car il peut y avoir une telle impression seulement quand il y a désir. En son absence, il n'y a pas de tentative de sa part soit de contrôler l'esprit pendant la méditation ou d'accorder beaucoup de temps à l'activité. Puisque sa condition essentielle est celle du Soi, incluant tout les soi de l'univers, il est un chercheur

par excellence, sans objet à voir ; d'où la réalisation d'avoir tout fait, et tout obtenu.

Il y a des Jivanmuktas qui accomplissent certains travaux permis par leur Prarabdha, et il y a les autres qui le font simplement par compassion pour les autres, pour donner l'exemple à l'ignorant, en raison de leur amour pour la création. Même ce qu'ils font spontanément, sans aucune volonté délibérée parce que leur condition est celle de la liberté Absolue, n'est pas dirigé par des injonctions restrictives. Ils sont au-dessus des mandats, et leurs travaux suivent la Volonté d'Ishvara. Leur volonté est celle d'Ishvara, et leur être est Brahman.

La perception du Jivanmukta est assez large pour couvrir tous les aspects du mental et les activités physiques, et alors il n'y a pas de conflits émergeants dans son esprit au regard des travaux variés qu'il accomplit, soit volontairement, ou comme la réalisation de son Prarabdha. Si il accomplit un culte, prendre un bain, faire le Japa des Mantras, étudier les écritures ou contempler Dieu, il lui importe peu, parce que toutes ces différences sont une variété dans l'unité réelle. Dans le chemin spirituel, il y a une ascension graduelle de l'esprit de l'extérieur à l'intérieur. La condition la plus inférieure de l'esprit est celle où il contemple les objets des sens avec le désir de les posséder ou de les éviter, selon le cas. C'est ce que nous appelons le Samsara, de l'esclavage duquel les Jivanmuktas sont libres à jamais. L'ascension de l'esprit sur le chemin spirituel commence au moment où il y a un éveil de la Conscience à l'existence d'une vie plus élevée, et où il y a une discrimination entre le réel et l'irréel de la vie. Ceci entraîne à une aspiration d'être juste et de bien agir, pour la perfection morale et éthique et pour un développement ardent de la libération de l'âme. L'ascension atteint son apogée quand l'esprit est totalement engagé dans l'étude et la contemplation des vérités plus élevées sous la direction d'un précepteur spirituel, et quand l'esprit est concentré sur les choses spirituelles. La culmination est

atteinte lorsque l'esprit est totalement retiré des objets des sens et quand il y a une introversion complète de l'esprit dans la méditation de l'être divin.

Action et Connaissance

Le Jivanmukta-Purusha, celui qui est libéré de son vivant, pendant cet état d'expansion spirituelle, ne perçoit pas de divergences entre les différents types d'activités dans le monde, parce que de son point de vue, tous les mouvements sont des mouvements dans l'Absolu. Il n'y a pas de controverse dans son esprit concernant les mérites relatifs au Karma (action) et à Jnana (connaissance), parce que, pour lui, le Karma est seulement une manifestation d'un aspect de la connaissance, puisque par cette vision, l'activité perd de sa signification habituelle d'être dirigée vers des fins temporelles. Son Karma est tout entier un mouvement cosmique de Divinité, Dieu élaborant le miracle de la création. Les Karmas obligatoires des individus ignorants, et même la purification des Karmas des aspirants, se tiennent unis dans cette vision, et ne différent en rien de l'activité en tant que telle, parce que pour lui, l'action est seulement une force d'existence et non un moyen de force pour accomplir une fin ultérieure. La réalisation du Soi est à la fois la réalisation de Dieu, et c'est une perfection qui englobe en elle-même tout ce qui est, n'importe où dans la création, que ce soit actif ou inactif, que ce soit intérieur ou extérieur. C'est pourquoi l'état de Jivanmukta est assimilé à la Conscience et l'Existence de Dieu, dans le sens d'une grande envergure.

Il n'y a pas de conflit entre le Karmin (celui qui s'engage dans l'action) et le Jnanin (le connaisseur de la Vérité) du point de vue du Jivanmukta, parce que, si le Karmin agit en pensant que ses actions sont des fins en elles-mêmes dans l'état d'ignorance, ou même oubliant l'Atman, ou si le Jnanin se préoccupe de l'Atman seul, la racine sur laquelle ils sont tous deux finalement implantés est la même. Bien que Pravritti (extroversion et Nivritti (introversion) sont chacun insensés du point de vue de la réalisation du Soi. Nivritti

conduit à une aspiration pour la connaissance dans le cas de ceux qui sont encore aspirants. Le connaisseur, cependant, n'a ni à chercher la connaissance au moyen de Nivritti, comme il n'est ni concerné par Pravritti pour son bénéfice. La connaissance existe non en raison de la valeur des moyens par lesquels les personnes s'y attachent, mais de son propre droit (Vastu-Tantra). Elle dépend d'elle-même et de rien d'autre. La Connaissance de Brahman est auto-existante, parce que sa nature ne dépend pas des caprices de la tentative individuelle de la connaître (Purusha-Tantra) Ni Avidya (l'ignorance) ni ses effets peuvent contredire la connaissance, parce qu'elle les a déjà vaincus par la connaissance à travers une Sadhana (pratique) intense avant de toucher à la réalisation. Tandis que l'apparence peut encore continuer, elle ne nie pas la connaissance ; ce qui lie n'est pas l'apparence en tant que telle, mais la notion de sa réalité. Si l'on sait qu'elle est après tout l'apparence seule, elle ne peut pas l'affecter Quand l'apparence est confondue avec la réalité, elle devient la source de tous les troubles. Cette erreur de perception a déjà été niée, et, donc, elle ne peut pas émerger encore dans le cas du Jivanmukta. Les objets du monde lui apparaissent comme de simples corps sans vie, en raison de sa connaissance qu'ils sont entièrement dépendants de Brahman pour leur existence. Il est tout naturel que, dans l'état d'ignorance, les gens s'engagent dans l'activité pour la réalisation de leurs désirs de toutes sortes, parce que personne n'existe dans ce monde sans une activité ou autre. L'activité est la condition même de l'individualité et elle persistera aussi longtemps qu'il y a une conscience de l'individualité. Par conséquent le vidvan, le connaisseur, tandis qu'il vit au milieu de gens ignorants, n'ébranle pas leurs croyances en les contredisant en aucune façon, mais met leur propre conduite au service de ses actions avec l'intention de les diriger justement, simplement par compassion. S'il est parmi les aspirants, il essaie de les instruire en tentant graduellement de sevrer leurs esprits loin de l'attachement et de la foi dans les choses périssables,

en détournant doucement leur attention du faux vers le vrai, par étapes, sans brusquerie. Il est comme un père pour les enfants, rempli d'amour et de pitié, et il n'est pas affecté s'il est insulté ou loué par ceux qui ne le comprennent pas. Quelque soit l'attitude des autres envers lui, sa seul attitude envers les autres est celle de l'amour pour tous et le service pour tous au moyen de préceptes aussi bien que par la pratique. Il regarde toujours le bon côté des autres. Quoi que ce soit que les autres puissent penser de lui, il considère comment il devrait se conduire pour eux de manière à les faire bénéficier de sa présence, et il vit en conséquence, non pour son propre plaisir, parce qu'il ne veut rien pour lui-même, mais pour le plaisir des autres car c'est sa nature d'aimer tout le monde comme son propre Soi. Il n'a pas de devoir à accomplir excepté, peut-être, celui qu'il prend délibérément sur lui-même, c'est-à-dire l'éducation de l'ignorant envers la réalisation du Soi.

La Joie de la Réalisation du Soi

L'âme réalisée est tout le temps contente, et est hautement euphorique due à l'immense réalisation qui est la sienne, la clarté de perception qu'elle a atteint, et de la béatitude absolue qu'elle expérimente. Elle voit avec étonnement le caprice du Samsara (existence du monde) et le jeu des gens autour. Elle se délecte de la majesté de son expérience qui est incomparable et elle glorifie intérieurement les écritures qui l'ont aidée à obtenir cette connaissance, le Guru qui l'a conduite à cette expérience, de la connaissance et de la béatitude qu'elle réalise maintenant comme étant sa propre nature. Elle a fait ce qui devait être fait (Kritakritya), obtenu ce qu'elle devait obtenir (Praptaprapya) et connu ce qu'elle devait connaître (Jnatajneya). Donc, l'âme libérée se réjouit de l'ecstasy et du ravissement indescriptibles de l'Expérience Universelle, quand elle est dans les bras de la gloire de Brahman, l'Absolue. (Versets 33-298)

Aussi loin que l'expérience des fruits de ses actions antérieures est concernée, le connaisseur et le non-connaisseur peuvent sembler être les mêmes ; seulement le premier la supporte avec patience et courage jusqu'au moment de son épuisement, tandis que le dernier s'inquiète et que ses expériences de vie l'énerve. Cela peut être illustré par le cas de deux voyageurs lors d'un trajet, pareillement fatigués, l'un sachant que sa destination n'est pas loin et donc continue plus rapidement avec patience et confiance, et l'autre qui ne sait pas la distance déjà couverte et se sent découragé et s'attarde plus sur le chemin. La conviction qu'il y a un désireux et qu'il y a un désir pour les objets se fond dans la plus grande conviction que Brahman est le tout. Donc, les peines causées par les désirs insatisfaits cessent, comme la flamme d'une lampe sans huile. Quand nous sommes témoins de la performance d'un magicien, nous savons très bien que c'est irréel, malgré que nous l'ayons vue comme si elle était physiquement réelle. Nous rions plutôt de la performance et nous nous réjouissons des astuces de l'artiste et nous ne sommes pas émotionnellement dérangés ou intellectuellement souillés par la performance. Similairement, un connaisseur de la Réalité ne recherche pas la réjouissance même dans les objets apparemment plaisants. Il est convaincu de leur absence sous la forme dans laquelle ils apparaissent, de leur impermanence et de leur non-substantialité, et se détache d'eux. La richesse matérielle de n'importe quelle sorte n'est pas une source de joie, vraiment parlant. Elle est accompagnée d'anxiété et d'inquiétude pour la gagner, la conserver, la perdre, et même la dépenser. On ne peut pas attendre la paix de l'esprit tout en étant possesseur de richesses. Ainsi sont les désirs pour la célébrité, la renommée et la puissance et les autres joies de nature émotionnelle et égoïste dans leur grimage essentiel. Qui boirait du poison, même en ayant faim depuis plusieurs jours ? Beaucoup moins actif sera le désir de celui qui est déjà satisfait avec la meilleure des nourritures. Les vrais chercheur de la libération sont satisfaits même avec

l'obtention des besoins minimum de la vie et ne réclament pas pour de plus larges possessions, car le désir n'est jamais éteint par sa satisfaction. Seul, celui qui est peu éclairé, n'est pas satisfait même avec les plaisirs sans fin de ce monde. C'est la sagesse du connaisseur de convertir le monde pour l'aider dans ses progrès vers le salut, au lieu d'imaginer que c'est un objet de réjouissance, parce que dans cette création tout est connecté à tout le reste et rien n'est subsidiaire ou dépendant de l'autre excepté lorsque l'imagination est soumise à l'illusion de l'esprit.

On éprouve la souffrance par le Prarabdha-Karma, qui s'est accumulée soit intentionnellement ou involontairement, ou dans l'intérêt d'autres gens ou d'autres choses. La souffrance involontaire est causée par les opérations de la Nature, comme la chaleur et le froid, la faim et la soif, et la satisfaction des instincts naturels de l'être humain. Le type intentionnel consiste en peines qui viennent sur soi-même dans le sillage de méfaits délibérés comme le vol, la tromperie et les blessures volontaires causées aux autres, ou en négligeant ses propres lois de santé physique ou mentale. La souffrance causée en dirigeant son intérêt pour les autres, pour faire les choses soit volontairement soit involontairement, est produite par des évènements tels qu'attraper un coup de soleil lors d'une marche pour raccompagné un invité à sa destination, et autres actions qui peuvent amener une réaction douloureuse même si elles sont accomplies avec de bonnes intentions pour aider autrui quelque soit la manière.

La façon par laquelle les désirs sont satisfaits chez un connaisseur est un peu difficile à comprendre, puisqu'ils défient les lois normales de leur fonctionnement. Il y a une chose comme le plaisir détaché même des objets auxquels on cède, soit pour la réduction de l'intensité du désir d'une manière inoffensive en lui concédant sa demande d'une manière non préjudiciable pour soi-même ou pour les autres, ou pour tarir le fruit produit par les impressions d'actions

passées. Dans ce cas, le plaisir du connaisseur doit être attribué non pas tant à un désir personnel qu'à une volonté impersonnelle qui opère derrière sa personnalité apparente. Mais ces plaisirs ne peuvent pas le lier, comme les grains grillés n'ont pas le potentiel de pousser. Egalement, les désirs d'un connaisseur ne sont plus de réels désirs, car ils ne surgissent pas de sa personnalité mais sont des volitions orientées par un objectif et une motivation plus impersonnels.

Le monde doit être envisagé comme un royaume vu dans un rêve. C'est une réalité au moment de son expérience mais qui disparaît instantanément de son ascension lors de l'éveil. L'éveil au monde de l'espace, du temps, des objets et des relations, est constitué similairement d'une manifestation de l'Esprit Cosmique, donc n'ayant pas d'objectivité réelle en elle-même. La méditation profonde de cette façon atténuera l'intensité de l'envie et de l'attachement à l'égard des personnes et des choses. C'est la fonction de la connaissance de démontrer l'irréalité du monde et c'est la nature de Prarabdha-Karma de produire les expériences du monde. Donc, la connaissance et le Karma fructifiant ne sont pas opposés l'un à l'autre, puisqu'ils relèvent de buts différents. Le Prarabdha peut continuer à sévir en dépit de la connaissance de l'irréalité de toutes les choses, mais une telle connaissance réduit à néant le caractère piquant de ces plaisirs et de ces peines. Puisque le Prarabdha-Karma ne crée pas l'idée de la réalité des choses, il n'est pas opposé à la vraie connaissance. Les choses ne disparaissent pas dans la connaissance mais révèlent seulement leur vraie nature. Même dans le rêve, les objets qui n'existent pas réellement causent le plaisir et la peine à l'expérimentateur. Ceci pourrait suggérer que la réalité des objets n'est pas nécessairement un critère pour les tester comme tels : la seule chose indispensable pour expérimenter est de situer le sujet et l'objet dans une égalité, c'est-à-dire dans le même degré de réalité. Dans le cas du connaisseur, l'expérience du plaisir et de la souffrance est dans une certaine mesure

comme celles expérimentées par une audience avant une représentation dramatique ou une performance magique, l'absence de réalité qui est connue de l'expérimentateur, même lorsqu'il en fait l'expérience. Pour la même raison, le monde éveillé n'établit pas sa réalité simplement par le fait de son être expérimenté. Cette analyse de la nature du désir dans un sens ordinaire et extraordinaire pourrait démontrer que les lois éthiques de la vie empirique ne s'appliquent pas au domaine de l'expérience transcendante.

Une Analyse du Plaisir

Due à l'ignorance de sa relation à l'objet d'expérience, on le confond avec un instrument de plaisir ou de satisfaction. En transférant à tort les propriétés changeantes sur lui-même, le Jiva observe son plaisir comme réel, et ne veut jamais abandonner les objets qu'il considère comme réels. Nous savons trop bien que les choses ne sont pas aimées pour elles-mêmes, mais avec une motivation sous-jacente, un objectif à satisfaire, autre que les choses concernées, cet objectif étant une satisfaction interne, un plaisir ressentit en dedans. Et il devient un objet d'aversion, qui se tient sur le chemin d'accomplissement de cette fin, l'unique motivation derrière toute affection et amour étant la maintenance égoïste d'une condition de plaisir interne. Le jouisseur des objets est, donc, une combinaison de la conscience issue du Kutastha et du soi-disant Chidabhasa, et bien que ceci soit permissible à partir des nos standards pratiques, elle n'a pas de signification en elle-même.

On ne devrait pas trop s'attacher aux objets, puisque le point principal derrière tel attachement n'est pas l'amour des objets, mais la libération de la tension interne causée par le désir qu'on en a. Laissons tout l'amour se manifesté, donc, centré sur l'Atman universel, qui est le but final et la fin de toutes les aspirations. Laissons notre affection pour l'Être Suprême devenir aussi ferme que ce que les personnes ignorantes ont envers les objets des sens. Par cette méthode, l'esprit peut être graduellement sevré des plaisirs des sens,

et tout l'amour dirigé vers l'Absolu en nous. Comme la personne stupide est extrêmement vigilante concernant l'obtention des objets des sens, tels que l'or et le sexe, un homme sage devrait être vigilant pour son engagement dans l'Atman. A la manière de celui qui souhaite accomplir avec succès dans ce monde des études de logique, de littérature, et ainsi de suite, laissons l'aspirant véritable s'engager dans l'étude de l'Atman intérieur. Pareillement, à celui qui veut atteindre le ciel et des pouvoirs surhumains (Siddhis), etc., pratique la récitation des Mantras et accomplit des sacrifices, avec une grande foi, laissons une foi intense dans la Réalité Suprême se développer par celui qui aspire à la libération. Comme les Yogins pratiquant la concentration de l'esprit, éprouvent de grandes souffrances, pour le plaisir d'atteindre de plus hautes perfections, laissons l'aspirant s'engager dans la libération de son soi. A la manière des pouvoirs des pratiquants augmentant par des efforts prolongés, l'intensité de la discrimination de l'aspirant après la libération augmente par le fait d'un effort continu. En connaissant la vraie nature du jouisseur par le processus du raisonnement, tel qu'il a été détaillé ci-dessus, la nature détachée de l'Atman dans tous les états est réalisée. Ce qui est visible dans les différents états de l'expérience réside dans cette condition particulière seule, et ne suit pas la conscience perceptive des autres états. Les expériences de vies différentes, et d'états différents même dans une vie, varient les uns des autres, mais la Conscience est partout une et immuable. On devrait méditer, donc, que sa Conscience est identique à Brahman, qui est le dispensateur de lumière des différents états d'expérience, et par cette connaissance on obtient la libération. Il ne peut pas y avoir de renaissance pour une personne qui sait qu'il y a seulement une Conscience s'étendant à toutes les choses, dissociée de toutes les conditions objectives. Il doit toujours être affirmé qu'on est le Témoin, différent de quoi que ce soit regardé par celui qui se réjouit, de la réjouissance, ou de ce qui est réjouissant, dans les trois états de l'expérience. S'appuyant sur l'analyse, il

devient donc clair que ce que nous considérons habituellement comme celui qui se réjouit est seulement le soi individuel qui porte le nom de Chidabhasa, ou du Vijnanamaya. Encore une fois, il n'est pas réel en lui-même, parce qu'il est dans le vaste monde des relativités, qui est transcendé en Brahman. Il a un commencement et une fin, et, donc, il doit être distingué du réel.

Ayant atteint cette connaissance, le Chidabhasa ne cherche plus jamais le plaisir, parce que sa vision spirituelle est une préparation pour sa propre auto-annihilation, tout comme une personne qui est sur le point de mourir souhaite célébrer son mariage à ce moment. Le Chidabhasa, ensuite, devient consterné même de se voir comme celui qui prend plaisir, comme avant, et, comme une personne dont le nez est coupé viendrait involontairement devant le public, il subit le Prarabdha silencieusement, sans se plaindre de la souffrance, sachant bien qu'il doit seulement attendre jusqu'à l'épuisement du Prarabdha. Quand il ne s'attribut même pas le plaisir dans cet état de connaissance, d'où vient le doute qu'il attribuera au Kutastha-Atman ? Les écritures, donc, font peu de cas du concept erroné de l'existence d'un réel jouisseur, et s'interrogent comment il peut y avoir une association de soi-même avec les conditions du corps quand il y a une telle illumination.

Les trois corps ont trois types de transformation, qui peut être considérées comme leurs conditions ou leurs fièvres. Le déséquilibre des humeurs, et les maladies diverses survenant comme un résultat de cette condition, l'odeur dégoûtante, la nature laide et la sujétion à être brûlé, blessé etc., sont les souffrances et les fièvres du corps physique. Le désir, la colère et autres passions de ce type, le plaisir de possession et le déplaisir causé par la non-possession de ce qu'on a envie, sont les fièvres du corps subtil. L'ignorance par laquelle on ne se connaît pas soi-même ni les autres, dans laquelle il y a une négation de soi-même pour ainsi dire, et qui est la graine de futurs problèmes sous la forme

d'expériences variées, est la fièvre du corps causal. Ce sont les conditions naturelles, intrinsèques des trois corps du Jiva. Plutôt, ils forment les corps eux-mêmes, car le dernier n'existe pas indépendamment de ces conditions. Celles-ci ne sont pas les qualités extérieures, ou même les attributs inhérents, mais les constituants essentiels des corps. A la manière dont un vêtement disparaît lorsque ses fils sont arrachés, pas de couverture lorsque ses poils sont supprimés, pas de récipient en terre, lorsque celle-ci lui est enlevée, ainsi il n'y a pas de corps quand il est dépouillé de ses transformations variées, ou fièvres. Le Chidabhasa par lui-même n'est pas sujet à ces souffrances des corps, étant essentiellement de la nature de l'intelligence ou de la lumière, mais par une association erronée il regarde toutes ces conditions comme les siennes. La réalité de l'Atman-témoin est transférée aux conditions du corps, et elles sont toutes considérées comme étant réelles par ce transfert de propriété. Subséquemment, elles sont considérées comme une partie du Chidabhasa lui-même. Lorsque le corps souffre, le Chidabhasa ressent que c'est lui-même qui souffre à cause de ces conditions, comme le chef de famille souffrirait de situations des membres de sa famille par l'attachement qui leurs porte.

Quand la discrimination se lève, par laquelle le Chidabhasa se libère de ses illusions, il ne considère même pas sa propre personnalité comme quelque chose de significatif, et s'engage dans la méditation continue sur le Sakshin, ou l'Atman-Témoin, et ne se soumet pas encore aux processus variés du corps. Comme une personne détalerait devant un morceau de corde, le prenant pour un serpent, mais quand il réalise que c'est seulement un morceau de corde il se sent désolé d'avoir fui devant lui, le Chidabhasa se repent pour avoir attribué faussement au Kutastha-Atman, tous les attributs indésirables appartenant au monde, et comme s'il demandait pardon au Kutastha pour ses méfaits passés, il s'engage dans une profonde méditation sur le dernier. Pour expier les péchés du passé sous la forme de

pensées incorrectes et de mauvaises actions, il accomplit une méditation sur l'Absolu. Le Chidabhasa ne fait pas bon ménage encore avec les changements du corps, comme une sainte personne ne se mélangerait pas avec les incroyants, ayant fait une pénitence pour toutes les impuretés avec lesquelles il aurait pu entrer en contact due à leur association antérieure. Comme un prince étant sur le point d'être intronisé, apprend l'art de l'administration de son père, avec le désir de devenir plus tard un roi compétent, le Chidabhasa subit volontairement une discipline interne par la méditation spirituelle, avec l'intention de devenir finalement Brahman. Celui qui connaît Brahman Le devient, parce qu'Il est universel, par conséquent sa connaissance est similaire à son existence. Telles des personnes désirant atteindre les corps glorieux dans le ciel s'offrent elles-mêmes dans certains feux sacrés, le Chidabhasa souhaite abolir son individualité propre et briller comme l'Atman en pratiquant la méditation sur Lui. Puisque le corps est visible dans le feu pour le moment, avant sa conquête des régions célestes, le Prarabdha du Chidabhasa continue pendant une période, jusqu'à ce qu'il soit épuisé, bien qu'à la fin, la réalisation de Brahman soit garantie. Quand une personne prend à tort un serpent pour une corde, il s'effraie et tremble, mais en réalisant que c'est une corde, sa confusion prend fin, bien que le tremblement puisse continuer pendant quelques minutes. Non seulement çà ; quand il revient et voit la corde, elle ressemblera encore à un serpent, bien qu'il ait maintenant une connaissance claire à son sujet. De même, le Prarabdha d'un Jnanin cesse graduellement, et non brusquement, mais durant le temps d'un contact occasionnel avec les objets, il est possible qu'il puisse ressentir qu'il est un être humain, et qu'il puisse voir le monde, encore, comme il était auparavant. Par cette perception informelle du monde, la connaissance du libéré, le Jivanmukta, n'est atteint en aucune façon, parce qu'être Jivanmukti n'est pas comme un rituel qui doit être accompli avec de minuscules détails de discipline, mais un

état naturel d’être qui est connu pour sa spontanéité du moment sans aucun effort particulier ou loi imposée.

Chapitre 8

LUMIERE SUR LE SOI INTERNE.

Le Soi le plus Profond chez l'Homme

Le corps est illuminé par une double conscience de la même manière qu'un mur, par exemple, peut être illuminé par deux types de lumière. Il peut être éclairé directement par le soleil aussi bien que par le reflet du soleil dans un miroir, et nous pouvons observer la lumière naturelle du soleil sur le mur existant au milieu des différentes taches de lumière réfléchies, de même aussi nous pouvons observer la conscience naturelle de l'Atman entre les différentes pensées et sentiments, pendant le court moment de temps, où une pensée s'éloigne et qu'une autre n'a pas encore surgit. Parlant généralement, l'esprit humain reste attaché à certains objets, et sa perception est toujours coloré par la nature de l'objet à tel point qu'il ne reste plus de temps à l'esprit pour contempler la Conscience telle qu'elle est en elle-même, déconnectée des objets. C'est possible par une investigation minutieuse et approfondie et par un processus psychologique pour différencier entre les facteurs qui appartiennent à l'objet et ceux qui se rapportent à la Pure Conscience. Dans les états de veille, de rêve, aussi bien que dans le sommeil profond, il est possible de faire cette analyse par laquelle nous avons la possibilité de disséquer la conscience de l'objet. Un objet est reconnu par l'esprit au moyen de l'assistance de Chidabhasa-Chaitanya (la conscience reflétée à travers l'intellect ou de la psyché), et c'est par cela que nous savons qu'il y a telle chose pareille à un objet ou une forme, mais la Conscience derrière le 'Je' qui est à l'arrière-plan de la conscience même de l'objet est Brahma-chaitanya (la Conscience Absolue), désignée ici comme le Kutastha (le Soi interne). La connaissance de 'c'est un corps', est causée par le Chidabhasa, et la connaissance de 'Je connais le corps' a sa référence dans le Kutastha. Même savoir qu'un objet est absent est basé sur la Conscience du Kutastha, et c'est cette même Conscience qui rend possible, plus tard, la forme particulière de perception en relation à un

objet. Pareillement à une flèche qui peut être aiguisée avec une pointe en acier dans le but de frapper des objets, la Buddhi, ou l'intellect, a en lui-même la forme projective de la Conscience du Chidabhasa. C'est quand Celui-ci commence à agir que nous avons la conscience de l'objet ; autrement il resté ignoré, la Conscience n'étant pas particularisée. Les conditions d'un objet sont à la fois inconnues et connues, donc, finalement enracinées dans la Conscience de Brahman ou comme le Kutastha-chaitanya. L'intellect par lui-même ne peut connaître un objet, parce ce que c'est, après tout, une modification de Prakriti (matière cosmique). Juste comme la matière ne peut pas connaître la matière, l'intellect ne peut pas connaître un objet. Ce qui est connu est matériel et ce qui connaît est la Conscience. La liberté de la Conscience réside dans sa réalisation du Soi, qui est indépendant et absolu et n'est pas réellement du tout teinté par la nature d'un objet. (Versets 1-9).

La Nature de la Perception

La perception d'un objet est due à l'activité de l'esprit, ou de l'intellect à son égard, ensemble avec le Chidabhasa à son service. Ce sont eux qui deviennent responsables pour une perception active de l'objet. Ce n'est pas la Conscience Générale de Brahman mais la conscience réfléchie, le Chidabhasa, qui particularise la connaissance. Puisque Brahman est toujours présent, on ne peut pas dire qu'il se manifeste seulement durant la perception d'un objet. C'est le Chidabhasa qui s'élève et chute, mais le Brahma-chaitanya est toujours là, et n'a ni commencement ni fin. Il y a un verset cité par Suresvaracharya (un étudiant de Sri Sankara) sur l'effet que la Conscience qui se manifeste comme un facteur illuminant dans toutes les perceptions extérieures est réellement l'objet ultime à connaître. Ici, tandis que Suresvara considère la Conscience comme la fin ultime de l'effort, ce qu'il veut dire c'est que la Conscience ultime, pour toute perception, étant Brahman lui-même, est le But de toutes les aspirations, mais il ne veut pas dire que cette

Conscience est le Chidabhasa , parce que, le dernier est absolument dépendant du Kutastha. Ceci a été mentionné aussi par Sankara dans son Upadesa Saharsi. Quand il y a une manifestation du Chidabhasa il se produit une perception externe, mais le Chidabhasa est lui-même illuminé par une autre Conscience car même l'absence d'un objet particulier lui est connue. Les modifications du mental, le Chidabhasa et l'objet, tous ces trois, sont simultanément illuminés par la Conscience Générale, mais le Chidabhasa peut illuminer seulement l'objet. Donc, la distinction entre les deux est claire.

Dans la perception d'un objet, il y a une double conscience, l'une particulière et l'autre générale. Certaines écoles de pensées considèrent la Conscience Générale comme la Connaissance de la connaissance ou la Connaissance de perception, qu'on appelle Anuvyavasaya. La connaissance de 'ceci est un objet' est due à l'activité du Chidabhasa, et la connaissance de 'Je connais cet objet' ou 'l'objet est connu de moi' est due à l'existence de Brahman. Cette distinction entre la Connaissance particulière et Celle Générale faite par suite dans la perception externe, doit aussi être réalisée dans les perceptions internes. Le Chidabhasa éclaire les modifications des instruments psychologiques formant le 'Je', aussi bien que ses ramifications telles que le désir, la colère, et ainsi de suite, à la manière du feu qui peut chauffer une boule de fer. Juste comme une chaude et rougeoyante boule de fer peut s'illuminer, mais n'éclaire pas les autres objets, tout comme les psychoses internes (Vrittis) étant éclairées par le Chidabhasa, mais n'illumine pas directement les autres objets. Ces psychoses intestines surviennent dans une série comme les morceaux d'un processus, avec des intervalles entre les différents chaînons de la procédure et ne circulent pas continuellement. Aussi, dans le sommeil, elles se dissolvent, dans la pamoison et le Samadhi (Super-Conscience). Les intervalles entre les processus variés de la pensée aussi bien que l'absence de pensée elle-même sont éclairés par une Conscience

immuable, qui est le Kutastha, comme dans la perception d'un objet extérieur ; l'objet est expérimenté distinctement et la Conscience Générale n'est pas si connue. Les psychoses comme les pensées et les sentiments etc., sont connues plus clairement que la Conscience Générale du Kutastha qui est continuellement présent, que la pensée aille et vienne. Dans le cas des psychoses de l'Antahkarana (l'organe interne) il n'est pas question d'état du connu et de l'inconnu, parce qu'elles sont auto-lumineuses et, par conséquent, il n'y a aucune chance de soit les connaître par elles-mêmes, ou de ne pas les connaître du tout. Ceci arrive aussi dans le cas d'objets inertes où la Conscience est absolument absente et dans ce cas, une chose telle que le connu ne peut pas être. Le sujet ne devient pas un objet lorsque soit la Conscience est totalement absente ou lorsqu'il y a une auto-luminosité. Dans les deux types de conscience mentionnée, celle particulière qui se connecte aux objets a un début et une fin, et en raison de sa nature changeante, elle est différente de la Conscience Générale sous-jacente, qui est immuable et est, donc, appelée le Kutastha. Un témoin des modifications de l'esprit doit avoir postulé ; autrement elles ne peuvent pas être connues ni même existées, et comme le montre le cas du reflet d'un visage dans un miroir, où celui-ci est le moyen et le visage est l'original avec son reflet, dans le cas du Soi, aussi, l'Anthahkarana est le moyen, le reflet est le Chidabhasa, et l'Atman, ou le Kutastha, est l'original.

Ce n'est pas que l'Atman par son être en retrait même du processus de transmigration ne subisse aucun changement. La limitation à laquelle on fait référence ici comme le Chidabhasa n'est pas simplement comme la limitation du vaste espace crée par les parois d'une jarre par exemple, car l'Atman ne devient pas un Jiva, ou un individu, simplement par une enceinte. Nous ne pouvons pas dire que l'Atman est devenu un Jiva, juste parce que nous élevons quelques murs autour de lui avec une substance matérielle. La différence est que dans le cas du Jiva, la Buddhi est transparente, mais une simple limpidité n'est pas le seul facteur de conditionnement,

car il ne peut y avoir aucune différence dans certains cas même lorsqu'il y a une transparence telle qu'une mesure en verre, qui, après tout, peut contenir seulement autant de quantité de grain qu'une mesure en bois. Ce qui constitue la différence essentielle n'est pas simplement la limitation mais la réduction de la qualité par la quantité par la réflexion, et c'est ici que nous remarquons une différence entre l'original et le reflet. Nous appelons çà un reflet qui semble être semblable à l'original, mais qui n'a pas réellement ses caractéristiques.

La Nature individuelle

Dans la luminosité le Chidabhasa ressemble à l'Atman, et c'est pour cette raison que les Jivas se trompent au sujet de la réalité et se méprennent sur les objets du monde aussi pour des réalités similaires. La différence, cependant, est que l'Atman ne subit jamais de transformation, parce qu'il est absolu, tandis que le Chidabhasa est soumis à la modification. L'organe psychologique interne conditionne le Chidabhasa et ce dernier ne peut pas exister sans lui. Le premier est différent du dernier en raison de sa nature matérielle, et il se distingue du dernier qui possède les caractéristiques de la luminosité. Dans les écritures, spécialement les Upanishads, il a été établi par de nombreuses explications que l'Atman est différent de la Buddhi, et qu'elle ne Le limite pas. La limitation est due à la variété de la constitution de l'Antahkarana, mais non en raison de la pluralité dans l'original qui est l'Atman. On peut faire remonter la multitude que nous observons à la variété par le moyen réfléchissant, bien que ce qui est réfléchi appartient à l'unique et au semblable.

Dans l'Aitareya Upanishad, il est indiqué que c'est l'Atman qui s'introduit dans les différents individus et leur donne le caractère d'un Jiva. Le Jiva, donc a une double nature, celle qui limite, à savoir, l'Antahkarana, et celle qui brille, c'est-à-dire l'Atman. L'Upanishad dit que l'Atman pénètre dans la variété de la création et qu'il donne

naissance aux Jivas, en raison de leur participation aux aspects de la Conscience et de l'Existence de l'Atman. Par conséquent, la formation de la Buddhi et de l'Antahkarana est un acte subséquent dans la création, non connecté originellement avec l'Atman. Mais comment l'Absolu, l'Un Omniprésent la gère est merveilleux, vraiment. Cette merveille est similaire au prodige de toute la création. Celle-ci étant relative aux Jivas, ne peut pas être considérée comme une vérité ultime, et l'infiltration de Brahman dans les Jivas, étant une partie du processus de la création, reste, donc, un mystère.

Le Sage Yajnavalkya mentionne, ainsi que la Brihadaranyaka Upanishad, que le Jiva s'élève en étant connecté aux différents agents limitant, tels que les éléments, le corps, l'esprit, etc., et qu'il cesse d'exister quand ces agents limitant interrompent leur réalité. Le sage dit qu'il n'y a pas de conscience après la destruction de l'individualité, signifiant par là que çà ne peut pas être une conscience externalisée dans l'état du salut de l'âme dans Brahman, d'où la dualité est absente pour que l'on puisse percevoir l'autre. L'Atman est déclaré comme indestructible et est assimilé au Kutastha-Atman. Tandis que l'Atman est supposé opérer dans le Jiva par un contact apparent avec les éléments, la condition de Jiva est détruite dans Moksha, ou la libération finale, mais non l'essence du Jiva, qui est l'Atman. C'est le Jiva qui subit la transmigration dans les différents mondes ; l'Atman n'est pas atteint. Comment peut-on savoir qu'on est Brahman quand la condition de Jiva est détruite ? C'est assez évident, parce que, la connaissance n'est pas la prérogative du Jiva, et en vérité, elle est seulement une apparence de la connaissance. En fait elle brille, comme un plumage emprunté, et n'a pas de conscience en propre. L'identité du Jiva avec Brahman est établie grâce à une méthode connue comme Samana-Adhikaranya, ce qui signifie, l'identité d'une chose avec une autre qui peut être connue seulement quand les caractères d'obstruction des choses identifiées sont supprimés. Dans le cas présent çà signifie l'union du Jiva avec

Brahman, non littéralement dans sa forme présente, mais essentiellement après que le Jiva ait été dépouillé de ses particularités limitatives comme les trois corps ; mais l'identité du Kutastha-Atman avec Brahman est directe et principale, et donc, elle est appelée Mukhy-Samanadhikaranya, ou l'identité principale, comme l'identité de l'espace contenu dans un récipient avec l'espace qui se fait sentir partout. Juste comme on peut prendre, dans le crépuscule, un poteau immobile pour un être humain, mais après s'en être approché et l'avoir prudemment observé, on sait généralement que c'est un poteau seul et non un homme, ainsi, dans les ténèbres de notre ignorance nous avons pris à tort Brahman pour le Jiva, mais par une investigation attentive sur le sujet, et en observant la situation correctement, nous réaliserons que le Jiva est seulement une apparence et qu'il est réellement Brahman, malgré tout. Quand cette réalisation se met en place, il se produit une destruction immédiate de la fausse notion d'être celui qui agit, qui se réjouit, etc. qui sont attribués au Jiva. L'identité du monde avec Brahman, ou du Jiva avec le Kustasha-Atman, doit être comprise dans le sens du Bhadasamanadhikaranaya, ou de l'identité sublative (chercher traduction) mentionnée ci-dessus. Quand les noms et les formes sont dissociés de l'essence, cette essence est connue pour être Brahman.

Il y a la question de l'identité du Jiva avec Brahman en niant certains attributs, seulement si nous Le regardons du point de vue de son essence, comme étant la Conscience. Si nous Le définissons comme un individu limité avec une conscience réfléchie, etc., alors, naturellement, dans cet état, il ne peut pas être identifié avec Brahman, et pour effectuer cette identification l'abandon de ses caractéristiques limitatives est conseillé. S'Il est considéré comme la Conscience dans son être le plus secret, alors, l'identité directe du Substratum s'installe. Quand le Jiva s'investit dedans et qu'il y a une recherche de sa vraie nature, alors, nous saurons qu'Il est semblable à ce que nous appelons

Kutastha, et dans cette condition c'est l'union immédiate avec Brahman. Kutastha et Brahman signifie une seule et même chose. Ce qui est dénommé comme étant le Kutastha est la Conscience agissant comme le substratum de l'apparence du Jiva avec les appendices tels que le corps, l'esprit, les sens etc. Brahman est la même Conscience existante comme le substratum de tout le cosmos. Quand la totalité de celui-ci est quelque chose de surimposé à Brahman, que dire au sujet de ce Chitabhasa, qui est seulement une partie de la création ? Nous faisons une distinction entre Ishvara (Dieu) et le Jiva (l'individuel) en introduisant une différence entre le tout et la partie, à savoir, l'Univers et le corps. L'Unique Brahman en relation à l'univers est appelé Ishvara, et lui seul, en relation avec le corps est appelé le Jiva. La substance est unique, ainsi que la Conscience, et les apparences sont doubles. La condition de Jiva, donc, est finalement niée, c'est une apparence, parce que c'est une constitution faite de notions erronées telles que l'auteur de l'action, celui qui se réjouit, etc., appartenant au monde et le semblant de la conscience s'ennuie de l'Atman.

Le Kutastha-Atman

Qu'est-ce que cet intellect et qu'est-ce que ce Jiva ? Qu'est-ce que le Soi, et qu'est-ce que le monde ? L'incapacité d'arriver à une définition claire concernant ces questions et l'activité conséquente à laquelle on est conduit est appelée le Samsara (intrication mondaine). Celui qui connaît la réponse à ces questions est un connaisseur de la Vérité ; Il est le libéré ; telle est la proclamation des textes du Védanta. En dépit des décisions des Upanishads, il y a des intellects pervertis qui soulèvent de fausse questions d'une nature chicanière et s'impliquent dans un fouillis d'arguments logiques qui ont l'apparence du raisonnable, mais qui sont en fait déraisonnables. Semblables questions ont été traitées en détail dans des ouvrages polémiques (textes argumentatifs) comme ceux de Sriharsha, de Chitsukhacharya et de Madhusudana Sarasvati. Le Kutastha-Atman est le témoin

non seulement des nombreuses modifications de l’esprit, mais aussi de leur absence, et aussi de la disposition pour la connaissance. Puisqu’il est à la base de l'apparition du monde transitoire qui est faux, on lui donne le nom de Vérité ; parce qu’il est l’unique lumière illuminant tout ce qui est inerte, il porte le nom de Conscience ; et il est appelé la Béatitude parce qu’il est la plus chère et la plus adorable de toutes les choses. Il est complet et parfait, parce qu’il a des relations avec tout et connaît toutes les choses immédiatement. Il est la Puissance de la Maya Cosmique qui, par ses propriétés de Sattva, Rajas et Tamas, crée les distinctions parmi Ishavara (Dieu), le Jiva (l’individuel) et Jagat (le monde). A l’instar des choses transparentes pouvant refléter la lumière dans différentes directions, Ishvara et le Jiva reflètent la Conscience de Brahman à différents degrés. Ishvara et le Jiva diffèrent du monde de la matière vu que ce dernier n’étant pas ouvert à l’expression de la Conscience, le Tamas (l’inertie) prédomine en lui. Alors qu’Ishvara et le Jiva illuminent les choses au moyen de la Conscience présente en elles, nous devons conclure que leur nature essentielle est la Conscience seule. Maya, qui est capable de faire des merveilles, ne trouve rien d’impossible pour elle. Même quand nos propres rêves peuvent accomplir d’incroyables différences, que dire de Maya qui a d’immenses pouvoirs ! Cependant, il ne faut pas croire que le Kutastha, aussi, est un effet de Maya, parce qu’il n’existe pas de preuves, quelles qu’elles soient, pour établir qu’il est inclut dans la Maya. Il devient nécessaire que nous devrions accepter l’ultime Substratum immuable, qui lui-même n’est pas impliqué dans le changement, afin que même le changement puisse être reconnu comme tel.

Les textes du Védanta mettent en avant la substantialité essentielle du Kutastha-Atman et ne tolère pas l’idée de quelque chose qui lui est opposé ou l’acceptation de quelque chose pouvant être regardé comme lui étant second. Ici, dans le texte, nous expliquons le sens réel des écritures et nous ne nous engageons pas simplement dans une argumentation

stérile. Il n'y a pas de véritable objectif au service de simples doutes sceptiques d'un logicien professionnel, et donc, ils sont hors de propos concernant le sujet. L'aspirant après la libération, donc, ne devrait avoir recours qu'à la véritable importation des écritures, abandonnant les arguments pervertis. Les écritures déclarent que le Jiva et Ishvara sont tous les deux crées par la Puissance Cosmique, appelée Maya. Du temps qu'il y avait l'idéation primitive de l'Etre Suprême, jusqu'à l'animation de chaque chose diversifiée dans ce monde par la Conscience de cette Être, il doit être considéré comme Ishvara-srishti (la création de Dieu). Du commencement de l'état d'éveil jusqu'à ce que la liberté du Jiva soit finalement achevée, c'est Jiva-srishti (l'imagination individuelle), les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes relèvent d'Ishvara-srishti, et les choses qui sont investies avec les réactions psychologiques des individus variés appartiennent au Jiva-srishti. Le Kutastha, cependant, est détaché et ne subit ni le développement, ni la décroissance à aucun moment. Il n'est sujet ni à la naissance, ni à la mort, ni à la décadence. La Vérité devrait donc être contemplée dans son esprit. Du point de vue de l'ultime Vérité, il n'y a ni destruction des choses, ni leur origine, ni esclavage ni libération, ni d'aspiration, ni d'aspirants, l'Atman étant l'unique Soi exhaustif, immuable et éternel. Cette Vérité est inatteignable par l'esprit et le discours, et pour éveiller quelqu'un à cette Véracité, les écritures ont recours à des moyens d'explication comme la démarche d'acceptation des distinctions d'Ishvara, du Jiva et de Jagat et d'une transcendance subséquente de ces concepts. Seule cette méthode d'instruction devrait être considérée comme bénéfique et qui conviennent à la nature de l'étudiant et par laquelle il peut avoir une connaissance réelle au regard de l'Atman. Mais les ignorants, n'étant pas capable de saisir le véritable sens des écritures, errent dans la méconnaissance et la confusion. Celui qui se sert de la discrimination, ayant tout compris correctement, conquiert sa position sur l'océan de Béatitude. Cette félicité de l'Atman, sa Conscience et son

Existence ne sont pas atteints par les activités de Maya et les diversités de la création du monde, comme le ciel n'est pas affecté lorsque les nuages libèrent la pluie. L'Atman est Brahman et il est suffisant de dire qu'il n'est pas touché par les processus de la création, de la préservation et la destruction associées avec l'univers et ses contenus. (Verses 10-76)

Chapitre 9

LUMIERE SUR LA MEDITATION

Erreur Totale et Erreur Avantageuse

La méditation sur Brahman conduit à sa réalisation, comme dans le cas de Samvadi-Bhrama, ou la notion erronée d'une chose conduit à un résultat couronné de succès en relation à cette chose. Par conséquent dans les Upanishads, différentes sortes d'Upasanas, ou de méditations, sont décrites. Prenons l'exemple d'une personne voyant au loin le rayon d'une lumière, située dans une chambre. Il voit une lueur de lumière passant à travers la fenêtre d'une maison et se réfléchissant au-dehors, et prend ce rayon de lumière vu à l'extérieur pour une brillante pierre précieuse. Dans son esprit, il commet cette erreur parce qu'il n'a pas vu la source de la lumière, mais seulement son reflet dehors. Supposons que cette personne cours après ce reflet pensant que c'est une pierre précieuse. Nous pouvons imaginer l'erreur qu'il fait à nourrir cette idée. Mais, supposons, qu'à un autre endroit, il y ait une pierre précieuse gardée à l'intérieur d'une chambre à distance et que la lumière émanant d'elle à travers une ouverture est aussi reflétée au dehors. Si ce reflet de lumière extérieur est pris pour la pierre précieuse elle-même, il y a, naturellement, une perception erronée, car la lumière de la gemme n'est pas la gemme. Dans les deux exemples cités, où une personne voit le reflet d'une lampe et la confond avec une pierre, et une autre où elle voit le rayons de lumière émanant d'une gemme en pensant qu'il est en sa présence, bien qu'il y a similarité dans la mesure ou il y a un rudiment erroné la concernant, cependant, il existe une différence dans les résultats qu'ils obtiendraient en poursuivant les objets de leurs quêtes. Tandis que celui qui a pris la lumière de la lampe pour la gemme ne l'acquerra pas en s'en approchant, l'autre qui a confondu la lumière de la pierre précieuse avec elle-même, l'obtiendra, en venant au contact. Ceci est une illusion dans la perception appelée Samvadi, parce que, bien que la perception initiale soit une méprise, la fin atteinte est celle désirée. Son aboutissement

est quelque chose d'assez différent de celui désiré ; la perception erronée est appelée Visamvadi-Bhrama.

Nous avons aussi des exemples d'erreurs apparentées au Samvadi dans l'inférence et aussi sur les actes basés sur les injonctions des textes sacrés. Il est probable qu'en voyant la brume à certains endroits nous pouvons la prendre pour de la fumée venant d'un feu et nous dirigeant vers elle pour la trouver, et par chance, la découvrir là, bien que ce qui était perçue originellement n'était pas la fumée émanent du feu. Ceci est un exemple de la présence de Samvadi en inférence. Si une personne s'asperge d'un peu d'eau pensant qu'elle vient du Gange sacré, et se trouve purifiée, mais se trouvant que l'eau n'est pas celle du Gange mais de la Godavari, qui est aussi sacrée, on est encore dans la méprise connue comme Samvadi, où l'esprit pense à quelque chose de différent du fait réel et cependant atteint le résultat désiré. Si quelqu'un est affecté par une fièvre élevée et profère dans un état de délire le nom sacré de Narayana, et parvient par ce moyen à une exaltation spirituelle dans les plans d'existence plus élevés, nous le considérerons comme un exemple d'erreur Samvadi. Et ainsi de suite, il peut y avoir des centaines d'exemples d'erreurs semblables par rapport à la perception, à l'inférence et au témoignage des textes sacrés, qui néanmoins, conduisent au but désiré.

Types et Méthodes de Méditation

Tous les types de méditation sur les images, telles que celles faites de terre, ou de bois ou de pierre, et aussi les méditations sur de semblables concepts qui sont décrits dans le Panchagni Vidya de la Chhandogya et la Brihadaranyaka Upanishads, sont sous l'influence des idées relatives au Samvadi parce qu'ici, l'objet désiré est atteint bien que le moyen même employé soit une connaissance qui ne correspond pas vraiment et directement à la nature globale de l'objet. Comme dans l'exemple du Samvadi-Bhrama cité, une connaissance incorrecte conduit à une réalisation appropriée de la fin : ainsi Upasana, ou les concepts ayant

trait à la méditation sur la réalité de Brahman aboutissent à la libération finale de l'âme en raison de l'intense accoutumance de l'esprit aux sublimes concepts de l'Existence universelle, de la Conscience etc., par lesquels les textes du Védanta décrivent Brahman. En acquérant une semblable connaissance indirecte, l'aspirant commence à sentir intensément en lui-même la communion de son 'Je' le plus intime avec Brahman et reconnaît Sa présence dans son être le plus secret. C'est le plus haut type de méditation au moyen de laquelle la plus haute Réalité est affirmée pour chacun et dans tout l'univers, incluant son propre Soi, mais aussi longtemps qu'il y a seulement une idée de Brahman dans l'esprit, comme l'Existence, et qu'il n'y a pas de réalisation interne directe dans sa propre expérience, comme dans le cas de la connaissance indirecte des déités comme Lord Vishnu amassée dans les écritures, cette connaissance générale acquise doit être considérée comme conceptuelle (Paroksha) uniquement, malgré que par l'étude des écritures on a une notion claire de l'Etre Divin, Vishnu. C'est juste une connaissance indirecte, parce qu'ici, l'Être Divin n'est pas perçu directement mais seulement visualisé ; Mais en raison de ceci, il ne peut pas être affirmé que la connaissance indirecte est une illusion, car, ce qui fait de la connaissance une illusion n'est pas son caractère indirect mais l'absence de l'objet auquel il se rapporte. Une Divinité comme Lord Vishnu n'est pas un être inexistant, parce que son existence est affirmée dans les écritures qui sont des preuves valides de la connaissance, bien que dans l'état présent de connaissance nous n'avons pas de réalisation directe d'un tel Être Divin. Similairement, bien que les écritures stipulent que Brahman est Existence-Conscience-Béatitude, etc., jusqu'à ce que ceci ne soit pas encore devenu une expérience interne effective, çà ne peut pas être assimilée avec la réalisation ou avec la connaissance directe de Brahman. Cependant, cette connaissance d'une nature indirecte n'est pas illusoire, parce ce qu'elle porte un intérêt à la réalité, quoiqu'indirectement. Bien qu'il y ait des instructions dans

les Upanishads telles que, Tat-Tvam-Asi (Celà tu es) où l'expérience directe de Brahman est indiquée, cependant, en écoutant simplement des phrases de cette sorte, la réalisation immédiate n'est pas révélée au chercheur en raison de l'absence d'une discrimination correcte, d'une réflexion et d'une méditation profonde subséquentes à l'écoute et à l'étude. Aussi longtemps qu'il y a un sentiment intense erroné qu'on est seulement un corps ou un individu, et qu'il y a une relation consécutive aux objets du monde, aucune quantité de force exercée sur l'esprit, ne sera jamais couronné de succès en venant vers la réalisation de l'Unité de l'Atman avec Brahman, parce qu'ici, après tout, l'impureté de l'esprit persiste encore, ce qui explique sa lourdeur et son incapacité à saisir les vérités plus profondes. Le disciple fidèle et l'étudiant qui connaît le vrai sens des écritures a une connaissance adéquate indirecte de Brahman, mais celle-ci n'est pas opposée à la connaissance directe du monde duel qu'il perçoit simultanément. Il n'y a pas d'opposition entre le sentiment indirect de la Divinité dans une image et la perception directe d'un objet ordinaire en lui ; naturellement, personne ne peut empêcher l'esprit de visionner des Êtres comme Lord Vishnu dans des images, encore que pour l'esprit ordinaire, l'image est seulement un objet physique. Ici l'exemple du besoin perfide ne doit pas être introduit comme un argument, parce que les dévots seuls sont compétents pour entreprendre ces processus ardus de pratique prescrite dans les Vedas et les Upanishads. Une fois que cette conviction est acquise, il y a une hausse immédiate de connaissance dévotionnelle de l'objet de méditation grâce à l'instruction du Précepteur, et cette instruction en ce qui concerne la méditation, n'a besoin d'aucune argumentation. En raison d'une diversité possible susceptible d'être vue dans les instructions, et la variété de Karmas et d'Upasanas mentionnés dans les écritures, qui sont difficiles à comprendre pour les esprits des mortels ordinaires, les sages ont pris la peine de rassembler tous ces enseignements et de les réunir d'une manière appropriée dans des ouvrages tels

que les Kalpa-Sutras, les Brahma-Sutras etc. A l'aide de ces guides, l'aspirant sincère peut, même sans d'avantage d'analyse rationnelle, démarrer la pratique directement, avec confiance dans les paroles des maîtres.

Les sages d'antan ont décrit la pratique d'Upasanas variées (méditations ferventes) dans leurs travaux, et ceux qui n'ont pas la capacité de conduire un auto-examen pour eux-mêmes peuvent les étudier et les comprendre sous l'instruction d'un précepteur et ensuite s'engager directement dans la méditation. Pas de doute, qu'une investigation méthodique peut être requise dans le cas de ceux qui aspirent à vérifier le véritable sens d'écritures telles que les Vedas, mais la pratique d'Upasana n'exige pas de semblables investigations ardues. Ce qui est nécessaire est une simple confiance implicite dans les paroles du maitre et un recours immédiat à sa pratique. Cependant, Brahma-Sakshatkara, ou la réalisation de Brahman, n'est pas simplement une question de foi ou de croyance dans ce que les autres En disent. C'est une question d'expérience directe pour soi-même dans sa propre compréhension et conscience la plus profonde. Ce qui empêche le succès en mettant en pratique toute la connaissance indirecte acquise par les écritures ou par le maitre, est la perfidie, et l'obstacle à la réalisation direct est le défaut de discrimination. Encore qu'il puisse se trouver qu'une personne ait pratiquer l'auto-investigation pendant longtemps, si elle n'a pas encore réalisé Brahman, le devoir ici de l'aspirant n'est pas d'interrompre la méditation et la recherche, mais de la continuer encore jusqu'à la réalisation de l'expérience directe. La Sadhana (la pratique) se termine seulement dans l'expérience et jamais avant. Il est aussi possible que même si l'on pratique l'examen et la méditation jusqu'à la mort, que néanmoins, l'Atman n'est pas été réalisé. Mais ceci ne devrait pas être la cause d'aucune insatisfaction, car çà veut seulement dire que les Karmas obstructifs ne sont pas encore arrivés à leur fin, mais il est certain qu'à leur cessation la réalisation sera atteinte dans quelques naissances futures.

Dans les Brahmasutras, aussi, il a été corroboré qu'on peut atteindre la connaissance soit dans cette naissance ou dans la prochaine et le moment où l'obstacle s'effacera vraiment devrait être atteint. C'est aussi la raison pour laquelle de nombreuses personnes, bien qu'ayant entendu et étudié beaucoup sur la nature de l'Atman, n'En n'ont pas une réelle connaissance. Dans le cas du Sage Vamadeva, les obstacles à la connaissance se sont terminés alors même qu'il était dans la matrice de sa mère, et il a eu l'illumination ensuite là grâce à la force de pratiques spirituelles antérieures qu'il avait entreprises dans des vies passées. Dans le cas de l'étude on peut ne pas être capable de s'en remettre à la mémoire d'un texte particulier, même après sa lecture répétée, et il peut se trouver que le jour suivant la mémoire de ce texte viennent d'elle-même, ainsi dans le cas de la connaissance, elle se révèle comme une conséquence d'une pratique intense pendant une longue période, quand les obstacles ont disparu. La connaissance murie graduellement et non immédiatement, comme dans le cas d'une récolte. Un enfant dans la matrice arrive à maturité graduellement, et la Nature procède toujours par étapes, et jamais par bond ou saut. Cependant, il est probable qu'en raison des triples obstacles mentionnés auparavant, la connaissance peut ne pas du tout poindre même après une pratique continue. On doit d'abord triompher de ces obstacles afin qu'il puisse y avoir un succès sur le chemin.

Chapitre 9

LUMIÈRE SUR LA MÉDITATION. (SUITE)

Bien qu'une personne ait étudié, il peut s'avérer impossible pour elle d'atteindre l'idéal spirituel immédiatement à cause de l'ignorance, à la manière de quelqu'un qui peut quotidiennement fouler un trésor caché dans la terre sans savoir qu'il marche dessus tous les jours. En fait, les Jivas se dirigent vers Brahman quotidiennement dans l'état du sommeil profond, mais ne le savent pas, étant recouvert par l'ignorance, et retournent à la conscience extérieure du monde. Mentionnés de la sorte les obstacles peuvent être groupés sous trois chapitres – le passé, le présent et le futur – en raison desquels la manifestation du Soi de la Connaissance est obstruée et sa révélation devient difficile. Les impressions du passé harassent l'esprit. Il y avait un propriétaire qui était attaché à un buffle femelle à tel point que même quand il prit la renonciation plus tard, l'amour pour le buffle femelle devint un obstacle à sa pratique spirituelle et l'on dit qu'il approcha son Guru pour l'initiation, et que Celui-ci due prendre en considération son amour pour l'animal, et lui décrivit Brahman comme conditionné par la forme d'un buffle femelle. Cependant, par une intense concentration sur son objet bien aimé, il devint capable de sentir et de réaliser son unité avec l'objet de sa méditation, et c'est alors que le Guru vint et lui donna l'initiation correcte dans les mystères de la vraie méditation, le prévenant que la forme à laquelle il pensait dans son esprit était seulement un accessoire extérieur à la vérité, et que celle-ci était la Conscience témoin de la forme. Les obstacles présents sont dans la forme de l'attachement aux objets des sens, à la lourdeur de l'esprit, à l'argumentation pervertie et à une fausse notion obsessive confirmant la réalité du monde et de ses objets. Ces obstacles doivent être graduellement éliminés par la pratique de vertus telles que la tranquillité de l'esprit, la restriction des sens, etc., et par l'écoute, la réflexion et la méditation sur les grandes vérités de l'existence, comme aussi par l'emploi, de moyens correctes

adaptés, sur-le-champ, et des différentes circonstances que l'on peut avoir à rencontrer sur le chemin. Par cette sorte d'élimination graduelle des désirs, les obstacles diminuent par degrés et alors la Vérité resplendit par elle-même. Les futurs obstacles sont la partie du Prarabdha-Karma qui parvient à apporter une future expérience et même une renaissance, comme dans le cas du Sage Vamadeva, dont le Prarabdha était juste suffisant pour lui permettre de s'insinuer dans la matrice d'une mère, et au moment de s'y engager il eût la connaissance et la réalisation. Dans le cas du Sage Jadabharata, il y eût trois naissances avant qu'il eût l'ultime réalisation du Soi, mais dans le cas de la plupart des gens, les naissances sont nombreuses. Ainsi que le mentionne la Bhagavadgita, ces chercheurs atteignent un certain niveau en Yoga, mais n'en n'ayant pas eût le couronnement final, plusieurs naissances leurs sont nécessaires jusqu'à ce que tous les Karmas et les obstacles soient terminés ; mais leur pratique honnête n'est pas un gaspillage, bien qu'ils n'aient pas accédé au succès dans une vie particulière. Chaque petit morceau ajouté à l'entrepôt du mérite spirituel est un capital permanent et il ne sera jamais détruit, bien qu'il puisse être peu abondant. Les chercheurs et les Yogins qui ont quelques désirs insatisfaits dans leurs esprits, atteignent, après l'abandon de leurs corps, des domaines plus élevés de joie accessibles seulement aux personnes hautement vertueuses, et quand le moment de cette joie arrive à son terme, ils renaissent encore dans la maison de personnes riches et désintéressées. Mais ceux qui n'ont pas de désirs dans leurs esprits renaissent dans des maisons de grands Yogins dotés de sagesse spirituelle. Une telle naissance est très rare à obtenir et ne peut pas être le fait d'un simple petit mérite acquis dans le monde. Ayant obtenu une naissance de la sorte, le Yogin est poussé par l'impulsion spontanée et l'intelligence supérieure qu'il transporte avec lui, comme un résultat de sa pratique passée. Conséquemment, il s'applique plus sur le chemin spirituel dans cette vie. Difficile en vérité à obtenir cette félicité, car,

ici, on est poussé en avant par le courant spirituel même sans sa volonté et son effort personnel. Donc, après plusieurs naissances le Yogin atteint la béatitude de Brahman.

S'il n'y a aucun désir laissé dans l'esprit, tel que l'envie d'atteindre le Brahma-Loka, la méditation ne sera pas complètement fructueuse, parce que la réalisation de Brahman ne sera pas possible s'il y a un désir interne refoulé. Ceux qui méditent avec le désir d'aller au Brahma-Loka rejoignent cette région et au bout du compte atteignent Brahman, à la fin de l'âge du cycle. Dans le cas de la plupart des gens, même l'effort spirituel est très difficile, et l'auto-investigation est encore plus pénible, en raison des Karmas obstructifs. C'est à l'égard de telles personnes, dont on dit qu'il y en a beaucoup, à qui l'Atman n'est pas venu dans le champ de leur audience même, en raison de la paresse de l'esprit et de l'absence de conditions requises adéquates, comme un Guru approprié, un endroit convenable, des circonstances favorables, etc.

Comme dans le cas de Saguna-Upasana (méditation avec attributs), ainsi décrite, aussi dans le Nirguna-Upasana (méditation sans attributs), il est également possible de fixer l'attention de l'esprit sur une série de concepts relatifs à Brahman. Dans la méditation Saguna l'esprit est fait pour penser et sentir profondément la présence de Dieu dans la meilleure des formes concevable, appelée l'Ishta-Devata (la déité choisie). L'étape fondamentale ici serait de considérer l'Ishta comme la déité absolue, se tenant ou s'asseyant en face de soi-même et possédée des qualités sublimes, les meilleures qui puissent être jamais imaginées. Il y a alors un flot de pensées vers l'Ishta-Devata, le courant d'amour procède du méditant et enveloppe l'objet de méditation avec l'intention d'obtenir la communion avec l'objectif désiré. Cependant, ce n'est pas si simple qu'il y paraît, parce que l'esprit à l'habitude naturelle de penser à quelque chose qui est différent de l'objet prescrit, dû à la notion qu'il y a quelque autre chose qui peut aussi lui procurer la

satisfaction nécessaire, et une question involontaire, plutôt inconsciente surgit en lui-même comme pourquoi ne devrait-on pas se réjouir de ces plaisirs de communion avec les autres objets du monde quand ils ont aussi leurs propres valeurs. Ici commence la grande difficulté que chaque chercheur doit rencontrer dans son effort spirituel, la difficulté de nourrir l'esprit et l'effet d'une éducation convenable, que sa plus haute consolation ne réside pas en venant en contact avec les objets des sens, mais en voyant la source de tout plaisir, qui définitivement ne sont pas les objets, et que l'objectif de la méditation est après tout de chercher cette source ultime de béatitude pérenne, et, ainsi, la méditation n'est pas une fin en soi, mais un moyen de cette réalisation. Lorsqu'on réussit dans une attitude éducative de la sorte concernant l'esprit, celui-ci revient à l'objet de méditation. Alors le chercheur déploie des efforts pour octroyer une petite relaxation et une plus large échelle d'activité à l'esprit en amenant devant ses yeux les noms, formes et actions variés de Dieu sur lequel il médite, ressentant aussi simultanément que ce sur quoi on médite est seulement une forme de Dieu, et que Celui-ci n'est pas seulement à un endroit, mais partout. Toutes les formes du monde sont alors investies dans la méditation avec les gloires de Dieu de sorte que la conscience méditative commence à s'élever au concept du Virat (la Forme Cosmique) et les idées sur l'intérieur et l'extérieur se trouvent transcendées. Eventuellement, même cette sorte de méditation devient surpassée dans le repos de la conscience en elle-même sans essayer de sentir quoique ce soit d'externe à soi-même voire comme un adjectif à elle-même. La forme de méditation Nirguna devrait être surtout concernée par l'effort de calmer l'esprit chaque fois qu'il essaie de prendre quelque forme ou aspect, même un concept de Brahman, pour sentir que Brahman est impensable, indéfinissable, inconnaissable, et de perpétuer ce sentiment pour une période prolongée, reviendrait à s'engager dans un type de méditation Nirguna. Quelque

puisse être l'idée qui monte à l'esprit concernant Brahman, ceci devrait être retiré comme inadéquate et la condition conséquente maintenue pour une période aussi longue que possible, annulant les attributs chaque fois qu'ils s'élèvent dans l'esprit, et d'essayer de rester un témoin de toutes les idées qui surgissent.

La méditation Nirguna peut être de deux sortes, positive et négative ; l'une associée avec les qualités directes, et l'autre avec celles indirectes.

La forme de méditation Nirguna est stipulée dans plusieurs des Upanishads. Le principal type de méditation inculqué est sur le Pranava, ou Omkara. Il y a l'injonction de sentir l'unité des parties composant OM avec les différents états de conscience. D'une manière Macrocosmique aussi bien que Microcosmique, A, U, et M, qui sont les composants du son OM, doivent être graduellement identifiés avec les états conscients de Visva (conscience d'éveil), Taijasa (conscience du rêve) et Prajna (conscience du sommeil), subjectivement ; et au moyen de Virat, d'Hiranyagarbha et d'Ishvara cosmiques. En Chantant Om, le ressenti de ses vibrations installe un rythme et une harmonie dans le système nerveux, émotionnel et intellectuel, de sorte qu'en raison de cet équilibre provoquer dans tout le système, le Rajas de l'esprit est calmé pour le moment et un état Sattvika introduit qui est propice à Upasana, ou la méditation. Le sentiment de l'union d'Omkara avec les états de Conscience devrait conduire ultimement à la perception de la présence de Brahman, comme identique à soi-même. La procédure est indiquée dans la Mandukya Upanishad, aussi bien que dans le Panchikaranavarttika de Acharya Suresvara. Cette Upasana est un moyen de Connaissance. Celle-ci est la fin, et l'Upasana est le moyen y conduisant. La plupart des gens évitent ce genre de méditations difficiles, car elles sont dures à pratiquer, mais malgré çà, elles sont là et ouvertes à quiconque possède la volonté d'entreprendre la discipline requise pour la pratique. Etant effrayé par les difficultés

impliquées dans de telles méditations remarquables, les gens ont recourt à des Upasanas moins élevées de déités inférieures, et pratiquent le Japa des Mantras pour des fins secondaires à leur portée, mais c'est le devoir de chaque vrai chercheur de s'efforcer vraiment d'atteindre cette étape où il peut requérir la capacité nécessaire interne pour commencer véritablement les méditations spirituelles.

Tous les attributs de Brahman mentionnés dans les Upanishads, positifs aussi bien que négatifs, peuvent être rassemblés dans un seul groupe comme des aides à la méditation. Différentes qualités n'indiquent pas différents objets. Ils se réfèrent à un seul et même être, bien que des modes variés de méditation soient indiqués dans différents textes ou sections. Ils doivent être rassemblés sous un seul groupe, puisque c'est l'enseignement invariable du Védanta relatif à l'unicité de l'Atman. Il peut être considéré de différents points de vue. Ceci est à faire dans le cas de qualités positives comme Ananda (béatitude), Vijnana (Connaissance), etc., et d'attributs négatifs comme Asthula (ce qui n'est pas flagrant), Ahrasva (ce qui n'est pas léger), etc. On remarquera dans la pratique que les nombreux attributs peuvent être concentrés à quelques-uns en vue de la commodité dans la méditation, les attributs fondamentaux et les plus élevés étant Sat (Existence), Chit (Conscience) et Ananda (Béatitude). Nous devons nous souvenir que le Nirguna-Brahman étant au-dessus des qualités ne peut pas être assujetti aux objectifs prééminents de la méditation, cependant, pour toutes les intentions pratiques, nous n'avons pas à considérer des attributs comme Sat-Chit-Ananda représentant des qualités limitatives, mais seulement des indicateurs du Suprême Absolu. Cependant, le cas est différent dans des méditations comme le Divin Purusha situé dans le Soleil, qui demande une méditation sur l'image dorée resplendissante. Bien que les qualités n'existent pas en Brahman, elles indiquent Sa présence et nous donnent un indice quant à sa nature. Laissons la méditation se poursuivre donc. Nous pouvons méditer que l'être essentiel

est unique avec l'Akhanda-Ekarasa-Atman (Indivisible, seul essence du Soi), qui est légèrement indiqué par des descriptions mentionnées ci-dessus.

Il y a une différence entre la connaissance et la méditation. La connaissance est dépendante de la nature de l'objet (Vastu-Tantra), tandis que la méditation est subordonné à l'option de l'esprit du méditant (Purusha-tantra). Alors que la première ne peut pas être envisagée autrement que ce qu'elle est, la dernière peut être conçue en une forme qu'on désire. Quand la vraie connaissance apparaît, elle met fin à toutes les souffrances de la vie et au sentiment de la réalité des objets dans lesquels on est habituellement attaché. Alors la condition de Jivanmukti est atteinte et la plus haute satisfaction réalisée. Mais dans la méditation, la foi est le facteur primordial, et ici la discipline n'est pas de s'engager dans une recherche personnelle ou un examen critique de la nature et du sens de l'enseignement du Précepteur, mais de continuer avec confiance et dévotion, contemplant continuellement l'idéal face à l'un, sans l'intrusion d'une pensée seconde. La méditation doit être poursuivie jusqu'à l'apparition du sentiment de sa communion avec l'objet. L'esprit de la méditation doit être gardé en mémoire jusqu'à la mort du corps. On doit aboutir à autant d'union avec l'idéal de la méditation que dans le cas du Brahmacharin mentionné dans la Chhandogya Upanishad, qui pratiquait Prana-Vidya et sentit son identité avec le Prana cosmique.

Upasana est capable de changement, étant sujette à l'option (Purusha-tantra). Il est donc possible, et même nécessaire, d'employer différents moyens de pratique lorsqu'on avance sur le chemin spirituel, pour la commodité de l'état particulier qu'on a atteint sur la voie de la méditation. Dans les différentes étapes d'Upasana, des niveaux distincts de conscience se présentent et des types d'obstacles dissemblables sont croisés. En conséquence, il est essentiel que des processus différents abordant ces

situations soient employées par le chercheur perspicace afin qu'il puisse réaliser le succès ultime en triomphant des forces opposées. La Sadhana (pratique) n'est pas un ensemble de routines uniformes d'une nature figée pour tous les individus semblables, pour tous les temps, mais jaillit dans sa nature variée d'une personne à l'autre, et d'une condition à l'autre. Lorsqu'il y a une implantation complète en Dhyana (méditation), elle continue spontanément par la force de l'habitude, à la manière des gens faisant le Japa du Mantra, et est tenue de se maintenir même dans le rêve, en raison de la pratique continuelle pendant l'état de veille. Ceci pour dire qu'Upasana, ou Dhyana, doit avoir de bonnes fondations, et que cet état se réalise lorsque toutes les attractions externes sont mises de côté et qu'il y a un flot continu de pensées d'idéal spirituel sans aucune interruption. A la façon d'une personne engagée dans un travail peut le faire comme une sorte de routine sans lui consacrer beaucoup de pensée, celle-ci étant fixée sur quelque chose d'autre, celui qui est bien établi dans une Sadhana spirituelle continuant quotidiennement ses devoirs parfaitement bien, sans leurs accorder toute sa pensée, celle-ci étant dirigée la plupart du temps vers des idéaux plus élevés.

Donc, un Upasaka (un fidèle ou un méditant) continue d'exécuter ses devoirs quotidiens comme n'importe qui d'autre, mais pour lui chérir ou adorer n'entre pas en ligne de compte, quel que soit les objets ou les actions, son amour étant orienté vers l'Être Divin. Cependant, quand la perfection est atteinte, aucune distinction n'est faite entre la connaissance et l'action, parce que l'être réalisé perçoit l'Être Unique dans la pluralité et ce que nous appelons actions est pour lui rien d'autre qu'une expression de la connaissance. Naturellement, pour une personne qui a la conviction établie que l'Atman est la Conscience Universelle et que tout est inscrit dedans, il ne peut y avoir aucun attachement soit d'une chose ou d'une autre. De plus, l'activité ne s'appuie pas sur la réalité des objets vers lesquels elle est dirigée. Ce qui est essentiel pour tout type de travail, c'est la validité de ses

moyens, comme l'esprit et les sens, et le sentiment de la réalité concernant les apparences extérieures, appelée objets.

Le monde des objets n'est pas annihilé dans la réalisation, mais ils sont vus à partir d'une perspective différente. Il n'y a pas de tentative de la part du chercheur de supprimer son mental ou de contrôler ses sens juste parce qu'il voit une réalité uniforme en continu pour laquelle il n'y a pas de nécessité de diriger de force l'esprit d'une façon particulière. Juste comme nous voyons le monde quand nous ouvrons nos yeux, spontanément pour ainsi dire, et dans ce but nous n'avons pas à nous concentrer sur le monde, ainsi dans le cas du chercheur il y a une révélation de la Vérité, et cette révélation est différente de la concentration d'esprit, quoique, au commencement, un effort doit être fourni pour pratiquer une telle concentration. Nous avons, sans doute, à diriger nos esprits vers un objet pour que nous puissions le voir, mais un tel effort n'est pas nécessaire quand la perception est complète et que la connaissance de l'objet en question est continue.

Ayant atteint ce sublime état, le chercheur est libre de faire ou de penser comme il aime. Il ne tente pas soit d'oublier ou de se rappeler le monde, car il n'accomplit aucun objectif soit en le voyant ou non. Il est une réserve et une incarnation de toute la bonté et des vertus. Où qu'il se trouve, et quelque qu'il soit, le bien seul émane de lui, pour celui de tous et aussi pour lui. Ce qu'il fait est laissé à son choix et à sa libre volonté. Il n'y a pas d'injonction particulière, même écrite, qui peut le restreindre en aucune manière, parce qu'il est un libéré, et a atteint la délivrance par le simple fait d'avoir accéder au Soi révélateur de la connaissance. S'il voit de la variété, elle ne l'alarme pas, parce que, pour lui, la variété n'est rien d'autre que la forme de l'Unique. En conséquence, il n'y a pas de limite outrepassée soit de la loi ou des règles, parce qu'il a atteint la plus haute loi de l'Absolu. Les lois s'appliquent aux personnes qui se situent

dans les différents niveaux de la société à cause de leurs attributions et capacités etc., mais aucune règle ne peut être apposée à celui qui est cosmique et qui a tout en lui-même.

L'action et l'inaction, le positif et le négatif, ont perdu leur signification pour celui qui s'est débarrassé de tous les Vasanas, ou les impressions mentales d'une nature exécutoires. Il n'a aucun désir soit pour ce monde ou un autre. Comment, alors, peut-il avoir l'impulsion de vivre et de faire quoique ce soit ?

Il n'y a pas d'injonction concernant un chercheur, comme elle est ignorée par l'enfant. Un enfant n'est pas limité par les règles en raison de son ignorance des distinctions et règles éthiques de la société, alors que le chercheur connaît tout et, donc, transcende toutes les choses. Une règle est pertinente seulement pour une personne d'une connaissance réduite, qui n'est ni totalement ignorante ni celui dont la connaissance est étendue. Un enfant ou un sage ne peut pas être restreint par une règle prohibitive.

Un sage doté de discernement pratique n'est pas nécessairement celui qui exerce délibérément les pouvoirs de bénir ou de maudire. Le Tapas ou l'austérité sont de plusieurs types : l'un destiné à l'acquisition de pouvoirs en conservant l'énergie, et l'autre pour des raisons de compréhension en dédicaçant toute son individualité pour le bonheur de la Vérité. Pas de doute, qu'il y a des personnes exceptionnelles, comme le Sage Vyasa qui avait la plus haute connaissance et la puissance la plus élevée, mais c'est parce qu'elles ont accompli le Tapas au moyen du contrôle des sens et de la concentration mentale, qui leurs donnaient une immense force intérieure, comme aussi la plus dominante sous la forme de la contemplation de l'Être Eternel, par lequel ils atteignent à l'omniscience. Le Tapas, cause des pouvoirs est assez différent du Tapas responsable de la sagesse. Le premier consiste en l'inhibition des sens et dans la concentration de l'esprit, tandis que le dernier est essentiellement un basculement de sa conscience vers des

domaines de plus en plus larges jusqu'à ce qu'elle aboutisse à l'universalité. Principalement, on distingue seulement les maîtres avec l'une ou l'autre des perfections mentionnées, mais très rares sont les personnes comme Vyasa, en qui la perfection atteignait le sens le plus haut. C'est, bien sûr, commun dans ce monde que les gens possédant un petit pouvoir de Tapas déprécient ces hommes sereins de sagesse, alors même qu'il n'est pas vraiment rare que les personnes sensuelles rabaissent les hommes de Tapas pour leurs austérités, que les ignorants considèrent comme ridicules. Nous ne devrions jamais faire l'erreur de solliciter des miracles comme un critère de sagesse. Les hommes de réalisation la plus haute peuvent ne pas faire valoir leurs pouvoirs du tout, en raison de leur absence absolue de désirs, mais ils sont de véritables sources de toutes les prépotences, bien au-delà des petits pouvoirs acquis par les personnes ordinaires au moyen de maigres austérités. Pas de doute que lorsque qu'il y a la révélation de la connaissance, un Jnanin peut accomplir les fonctions usuelles d'une personne dans le monde à cause de la présence en lui de tels instruments d'activité comme l'esprit et les sens. Bien qu'il réalise l'irréalité du monde dans sa forme manifestée, sa vie se déroule soit en travaillant comme le font les autres gens, ou en méditant sur les vérités spirituelles, en accord avec la nature de son Prarabdha. Mais l'Upasaka devrait continuer sa méditation continuellement, et ne jamais l'arrêter, jusqu'à la fin de sa vie, parce que son succès final dépend entièrement du succès de la méditation. Il est impératif qu'il puisse maintenir sa conscience élevée au moyen de la méditation jusqu'à ce que le but soit atteint. Les visions dans la méditation peuvent aller et venir, mais la méditation ne doit pas s'interrompre, et aucun concept ou vision ne devrait être confondu avec la réalisation, parce que toutes celles-ci appartiennent à certains plans de l'existence, toujours dans le domaine de la relativité.

Brahman ne cesse pas d'être, juste parce qu'aucun connaisseur ne Le connaît, tandis que les visions cesserons

quand la méditation sera suspendue. Bien que Brahman soit présent dans tous les êtres sans distinction, Il se manifeste dans un degré plus ou moins grand dans les différentes personnes et c'est ce degré de manifestation qui explique la distinction entre le sage et l'ignorant. Bien que l'existence générale de Brahman soit commune à tous et à toutes, c'est sa manifestation particulière qui détermine le degré d'illumination atteint par les différentes personnes. Il y a des degrés dans l'approche de la Vérité, et naturellement l'un est inférieur et l'autre supérieur, tous formant une série successive conduisant au plus haut Sakshatkara, ou la réalisation. Supérieures à l'ignorance sont les activités égoïstes des gens immergés dans la prolixité. L'accomplissement du devoir et l'engagement dans les activités d'une nature désintéressée en vue d'une purification de soi-même, est plus élevé. Supérieur à çà est la méditation sur Saguna-Brahman (Brahman avec attributs). Saguna-Brahma-Upasana, est encore de deux sortes, en accord avec la nature du symbole utilisé dans la méditation. Quand des symboles particuliers sont employés, on lui donne le nom de Pratika-Upasana, où le méditant cherche à trouver l'universel dans les symboles individuels en faisant d'eux les véhicules du concept plus élevé sur lequel il médite. Dans l'autre sorte de Saguna-Upasana, tout l'univers est pris comme un symbole de méditation, où son sentiment est que tout, en vérité, est Brahman. Dans Ahamgraha-Upasana, ou la méditation par laquelle on s'efforce de saisir le 'Je' interne essentiel, le symbole est la Conscience, qui, au début, apparaît comme personnelle et plus tard devient universelle. Ce qui se rapproche de la vraie connaissance d'un plus grand degré, doit être considéré comme étant mieux que les autres en tant que moyen de libération. De cette manière, par étapes, Nirguna-Upasana arrive à maturité et se fond dans Brahma-Jnana, ou l'Expérience de Brahman. Dès lors que le Samvadi-Brahma conduit à la perception correcte rétrospectivement, l'Upasana aussi mène à l'expérience réelle à la fin par une maturité suffisante. Juste que Samvadi-

Upasana n'est pas la cause directe de la perception de l'objet désiré, puisque le contact en constitue la véritable source, pourtant le premier est responsable du dernier, ainsi, en fait, Upasana ne peut pas être la cause directe de l'Expérience de Brahman, mais elle conduit le chercheur à l'acquisition de cette connaissance qui est la raison sans détour de la libération. Ici, nous devons concéder que le Japa des Mantras, le culte dévotionnel des images et ainsi de suite, sont aussi des moyens pour la perfection spirituelle finale, bien qu'ils ne soient pas la manière directe. Nous considérons çà comme un meilleur et plus haut procédé qui renferme une plus grande proximité de la Vérité.

Le Nirguna-Upasana pleinement parfait débouche dans l'absorption de la Conscience de l'Univers, qui est simultanément dans la perception directe que l'Atman est Brahman. C'est la Connaissance de la Vérité, qu'on acquiert par les pratiques laborieuses de la méditation sur le Brahman Absolu, avec des attributs tels que Nirvikara ou l'immuabilité ; Asanga, ou le détachement ; Nitya, l'Eternité ; Svaprakasa, ou le Soi lumineux ; Eka, ou l'Unique seul ; Purna, ou la complétude ; Bhuma, ou la totalité ; etc., qui sont seulement des idées au début mais deviennent des réalités à la fin, comme l'incarnation de l'Atman Universel lui-même. C'est vers cet objectif que la pratique du Yoga a été recommandée aux aspirants. On ne devrait pas, ici, confondre les étapes inférieures avec la finalité à atteindre, et dans la plus basse étape la stagnation ne devrait pas se manifester avec le faux sentiment que c'est le but. Upasana, comme une approche pleine d'âme, est prescrite à ceux qui entrent dans les moyens les plus difficiles de méditation directe sur les plus hautes réalités. C'est en l'absence de ce moyen principale que le Yoga comme la concentration de l'esprit est prescrit comme une clé secondaire. C'est pour ces derniers que la concentration sur des concepts spéciaux est conseillée, par laquelle l'impureté de l'esprit est supprimée et sa stabilisé assurée pour lui permettre de refléter la Vérité. Pour les esprits élevés le Samkhya (la connaissance) est

requis et pour ceux les plus bas le Yoga (la concentration). Ici le Samkhya signifie la connaissance de l'Absolu et non le jargon spécial de l'école de Kapila. Le Samkhya doit être pris dans son sens littéral de connaissance de la Vérité par la discrimination entre le Soi Universel et le non Soi et non dans le sens des concepts métaphysiques de l'école de Kapila, selon laquelle les Purushas sont nombreux, Prakriti est éternelle et l'un est différent de l'autre. Pour le Yoga, Ishvara est isolé des deux. Quand Samkhya et Yoga sont compris dans leur vrai sens, ils conduisent au même but, dit, la Bhagavadgita.

Le but finalement atteint par le Samkhya et le Yoga est unique et semblable, vu que les principes impliqués dans les deux pratiques sont similaires. Dans le Samkhya, il y a une compréhension aigüe et pénétrante des différentes catégories de l'Univers, et c'est réalisé par une investigation de chaque point d'expérience qui se présente devant la conscience de l'individu. Ce résultat est aussi accompli par le Yoga, qui représente la force de la concentration de l'esprit sur l'idéal dans une direction délibérée de l'esprit et de la volonté vers lui.

Celui qui pratique, soit le Samkhya ou le Yoga, n'acquiert pas forcément la maturité dans une vie, cependant il peut avoir son achèvement au moment de sa mort, et, si ce n'est pas praticable à cause du fonctionnement des Karmas obstructifs, la connaissance se lèvera dans la vie suivante, ou dans une vie future. La connaissance usuellement devrait poindre dans le Brahma-loka, et en ce lieu la libération finale doit être atteinte. Quel que soit la dernière pensée de l'individu au moment de la mort, elle doit être le facteur déterminant de sa renaissance, parce que la dernière pensée est la quintessence de toutes celles qu'on a chéries tout au long de sa vie, et il n'est que naturel qu'au moment de la mort d'un corps, les Pranas devraient se rassembler et se diriger vers la région dont l'expérience doit être la matérialisation de sa dernière pensée. Cela revient à dire que ce qu'on fait

dans la vie présente façonnera la nature de sa vie future. Ceci ne veut pas dire que la dernière pensée peut être n'importe quoi d'autre que ce qui a été pensé tout au long de la vie. Moksha est l'expérience immédiate non objective de Brahman sur lequel on a médité tout le temps avec une dévotion intense. Par la force d'Upasana, l'ignorance primitive du Jiva est dispersée, et l'on accède à Brahman. La Brihadaranyaka Upanishad déclare que dans le cas de quelqu'un sans désir, qui n'en pas d'autre que celui relatif à l'Atman, les Pranas ne le quitte pas. Ils ne se trouvent pas dirigés vers une région ou un domaine comme des projectiles, comme ils le font dans le cas des mortels ordinaires, mais ils se dissolvent ici et là dans la Substance de Brahma. Upasana conduit à Jnana, la suprême réalisation de la vie.

Par la pratique d'Upasana désintéressée, Moksha est atteinte, tel est l'enseignement de l'Upanishad et que par Upasana suivit avec désir, on accède au Brahma-Loka. Celui qui médite sur les différents constituants d'Omkara, les identifiant avec Brahman dans la forme de Saguna, passe à travers la région du Soleil, et ayant alors rejoint le Brahma-Loka, est finalement libéré par la fin du temps lors de la dissolution cosmique (Pralaya). Donc, celui qui médite transcende tous les domaines et parvient graduellement à la libération ultime, qui est appelée Krama-Mukti, ou le salut progressif. L'Upanishad, dans ce lien, mentionne qu'à une étape particulière l'âme de l'Upasaka rencontre un être surhumain qui le guide davantage le long du chemin jusqu'à ce que la libération soit atteinte. Dans les Brahmasutras aussi, l'auteur prétend dans l'un des Aphorismes que par Upasana sur ce qui n'est pas seulement un symbole, l'âme en quête devient apte à recevoir les conseils de l'être surhumain visé. Il est aussi clair ici que la règle selon laquelle on atteint ce à quoi l'on pense intensément détermine la réalisation des issues d'Upasana. Cette règle de satisfaction des souhaits est appelée dans les Brahmasutras Tatkratu-nyaya, suite au terme utilisé dans l'Upanishad. Là, dans le Brahma-Loka, par

la force d'Upasana pratiquée précédemment, on parvient à la Vérité et on ne retourne plus à ce monde. Il y a seulement une ascension et non un retour au monde mortel, comme résultat d'une méditation sans désir.

Habituellement, dans l'Upanishad, la manière dans laquelle Pranava-Upasana est décrite, correspond à Nirguna, mais parfois c'est aussi considéré comme Saguna pour l'objectif d'Upasana. Tout dépend de la nature de l'objet avec lequel Pranava est identifié comme indicateur de celle-ci. Dans la Prashna-Upanishad, Pippalada donne ses instructions à Satyakama sur Omkara qui est conçu à la fois comme Para et Apara, c'est-à-dire, le plus haut et le plus bas. Similairement, dans l'enseignement du Seigneur Yama dans la Katha Upanishad, il est indiqué que l'Upasana sur Omkara conduit à la réalisation de quoi que ce soit qu'il y ait dans son esprit au moment de l'Upasana, dépendant de la nature de la détermination avec laquelle on la commence.

Donc, en résumé, nous pouvons dire que la libération est possible soit ici immédiatement, maintenant, ou au moment d'abandonner le corps, ou ce peut être même après qu'on ait atteint le Brahma-Loka. Ici, ce qui détermine la conquête est la nature de l'Upasana. Ce fait est aussi souligné dans l'Atma-Gita, où l'on nous dit qu'on devrait avoir recours à la méditation continue sur la nature de l'Atman quand l'interrogation discriminative et l'investigation dans les vérités des choses par une approche directe se trouve être difficile en raison de l'impureté de l'esprit, l'inconstance de l'intellect etc. Néanmoins, on devrait s'engager dans la pratique, sans la moindre trace de doute dans l'esprit, alors même que la réalisation puisse ne pas être à portée de main. Au moment approprié la réalisation viendra, et à cet égard il ne devrait y avoir aucune impatience. Comme pour déterrer un trésor dans la terre etc., les pierres du dessus doivent être enlevées à l'aide d'instruments, ainsi en mettant de côté la pierre du corps et en fouillant la terre de l'esprit au moyen de la bêche de l'intellect, on obtient le trésor interne qu'est

l'Atman. La méditation est impérative dans le cas de chaque chercheur même s'il n'y a pas d'expérience immédiate. Qu'il y ait la confiance que ce que nous cherchons est notre nature essentielle et, donc, naturellement, il devrait être beaucoup plus facile de la réaliser que d'acquérir les autres choses étrangères à notre nature. Il y aura un sentiment interne, dans le cas d'une méditation d'une tranquillité rare et d'une paix de l'esprit, d'une joie et d'un sens de puissance qui ne peut pas avoir été de ce monde. En triomphant de l'attachement au corps de cette manière, par une méditation prolongée sur l'Atman qui est l'Absolu, le mortel devient l'immortel et Sadya-mukti, ou l'expérience instantanée de l'Être Suprême se révèle. (Versets 1-158)

Chapitre 10

LUMIERE SUR LE DRAME THEATRE

La naissance de l'individuel

Le Paramatman, l'Être Suprême, qui est non duel en nature, divin en essence, pénètre dans chaque partie de l'Univers et assume la forme du Jiva, l'individuel. C'est l'animation du Jiva par le Paramatman qui le fait passer pour une réalité de ce monde. Bien que le Paramatman est universellement présent, partout, sans aucune distinction quel quelle soit, Sa présence est ressenti avec un degré plus grand ou plus petit en raison de la différence dans les subtilités du moyen par lequel Il Se manifeste. Lorsqu'il y a ce signe à travers un moyen à part tels que ceux d'êtres super-physiques comme le Seigneur Vishnu, etc., l'Être Unique prend le nom d'une déité ou d'un être céleste. Quand Il Se manifeste par un moyen plus grossier, Il devient le mortel, pour ainsi dire. Plus grande est la manifestation de Sattva, plus subtil et plus rare est le moyen ; et plus grande la prépondérance de Rajas et Tamas, plus grossier est le procédé. Nous trouvons, donc, dans la matière inanimée, la plus grossière forme de cette apparition, tandis que dans des divinités telle que Lord Vishnu, la plus haute manifestation est possible. En passant à travers une série de naissances ou de vies transmigratoires, le Jiva s'éveille à la conscience qu'il y a une chose comme une vie plus haute que celle dans laquelle il se trouve immédiatement, et par un effort continu de sa part en vue de se purifier par des moyens d'activité désintéressés, de l'adoration, et ainsi de suite, la pure faculté discriminatoire se révèle à lui, par laquelle il est capable d'extraire une claire distinction entre le vrai et le faux, et conséquemment d'abandonner le faux et de se tourner vers le vrai. Comme le résultat d'une Sadhana prolongée, accomplie de cette manière dans de nombreuses vies, la réalisation que l'Atman seul est réel viendra finalement.

L’illustration de la Lampe

On peut dire de l’histoire du Jiva qu’elle est enracinée dans sa conscience de dualité. C’est son esclavage, son mouvement vers ’autre que lui-même’ et sa liberté qui consiste en son repos dans l’essence à l’arrière plan de toute conscience empirique. L’esclavage qui a été causé par l’absence de discrimination peut être supprimé seulement au moyen d’une distinction correcte. En conséquence c’est le devoir de chacun de comprendre correctement la vraie relation entre le Jiva et le Paramatman. Le Jiva est, pour tous les objectifs pratiques, la source du ‘Je’, le principe de l’individualité. L’instrument d’action du Jiva est le mental, l’esprit, ou l’Antahkarana, et son activité est dans la forme de ses transformations variées, à la fois dedans et en dehors. Intérieurement, la notion du ‘Je’ lui est rattaché, et extérieurement il y a l’inquiétude de l’eccéité à l’égard d’un objet. Cette idée à l’égard d’un objet externe, qui est une activité générale de l’esprit, est diversement interprétée par les sens en accord avec les fonctions spéciales qu’ils accomplissent, telles que voir et écouter etc., mais il y a une troisième essentialité illuminant à la fois l’acteur et l’action, la Conscience témoin interne, le Sakshin, comme on l’appelle, qui instantanément illumine l’acteur ou le connaisseur, l’esprit et ses modifications (Vrittis) et illumine aussi les objets extérieurs. Cette illumination n’est pas faite d’une manière successive, mais simultanément. Pour la mettre dans l’esprit du huitième chapitre, Le Sakshin, ou la Conscience témoin illumine Chidabhasa, les Vrittis de l’Antahkarana, et aussi les objets, en même temps. Nous avons des perceptions sensorielles panachés qui sont différentes l’une de l’autre, mais elles sont rassemblées dans une seule Conscience, qui connaît toutes ces variétés à la fois et les éclaire toutes, comme une lampe fixée sur une scène de théâtre. La lampe de la scène éclaire, de la même manière, le metteur en scène, les acteurs, les musiciens, aussi bien que le public, et elle brille même si personne n’est là. C’est sa spécialité. Le Sakshin interne, la Conscience témoin, illumine

l’égo, l’esprit, et les objets, tous pareils, et il brille même quand ils décroissent tous, comme dans l’état du sommeil profond. C’est à cause de l’éclairage du Sakshin, ou du Kutastha, que l’esprit semble avoir une lumière propre et accomplir différentes fonctions. Ici, dans l’analogie du théâtre, nous pouvons comparer l’égo au metteur en scène de la pièce, les sens aux musiciens, et les objets au public témoin. Dans cette représentation, l’esprit est l’acteur qui danse au rythme des sens, les musiciens. Le Sakshin, ou la Conscience Témoin est comparable à la lampe qui illumine toutes les choses sur la scène.

La lampe sur la scène illumine toutes choses également, de tous les côtés, et brille aussi quand il n’y a rien sur quoi étinceler. D’une manière similaire, le Sakshin crée une existence immobile et détachée illuminant tout en-dedans et au-dehors. Cette idée d’un dedans et d’un dehors nait à cause de notre jugement sur les choses d’un point de vue du corps, et non d’un point de vue du Sakshin lui-même. Nous disons que les objets sont au-dehors car ils se situent à extérieur du corps, et d’une manière analogue nous disons que l’égo est interne, parce qu’il est localisé au-dedans du corps. Dans toutes nos perceptions, le critère de jugement est le corps et nos assertions sont impliquées dans cette conception du dedans et du dehors. L’esprit, qui est interne, se déplace extérieurement à travers les voies des sens, encore et encore, et son activité est faussement attribuée au Sakshin, et alors on dit, « Je vois », « Je fais », et ainsi de suite. Juste comme un rayon de lumière venant du soleil et passant à travers l’ouverture d’une maison peut sembler être en mouvement quand une main passe et la traverse rapidement, bien qu’il n’y ait pas une telle mobilité dans la lumière, alors la Conscience Témoin semble être vraiment active et subir les changements etc., tandis que ces activités et ces transformations appartiennent à l’intellect et à l’esprit seul, et sont dues à leur juxtaposition avec la Conscience Témoin et à cause de la nature transparente de l’intellect et de l’esprit, et ici aussi de la prépondérance de Sattva. Il y a un

reflet de la Conscience dans l'Antahkarana, et tout le Samsara commence, trouvant ses racines dans cette confusion entre l'Antahkarana et l'Atman, par quoi le caractère lumineux de l'Atman est surimposé sur l'Antahkarana, dont la particularité est la transformation sans conscience du soi, et, inversement, aussi, prend place un transfert des changements de l'Antahkarana à l'Atman immuable. Donc, le Sakshin, qui est toujours au même endroit sans aucun mouvement, semble bouger et agir quand il est associé à tort avec la psyché. Nous ne pouvons même pas dire que le Sakshin se situe à un endroit, parce qu'il transcende l'espace, le temps et l'individualité. Nous ne pouvons pas dire qu'il est partout, strictement parlant, parce qu'il n'y a pas de conception spatial en lui. L'Atman n'est ni dedans, ni dehors, ni partout. Toutes ces idées sont les notions du Jiva en termes de ses expériences spatio-temporelles. L'Atman est le Témoin même des concepts d'espace, de temps et d'individualité, ou de l'objectivité. C'est inexplicable par les mots et impensable par l'esprit, et incompréhensif par l'intellect. En un mot, son caractère empirique est transcendé. Il n'existe pas de voie de le saisir par les sens ou par l'esprit. Il se découvre lorsque toutes les tentatives de le comprendre cessent. Quand il y a un équilibre parfait de l'esprit, une immobilité née de Sattva, due à l'absence d'activité née de Rajas, l'Atman brille par lui-même. La connaissance du Soi est sa propre preuve et il ne se tient pas dans le besoin d'une quelconque preuve extérieure. Si, cependant, il est difficile de cesser complètement toutes les activités psychiques, alors l'autre alternative sera de reconnaître la présence de l'Atman en tant que Conscience détachée accompagnant toutes cognitions et perceptions, comme la lumière les illuminant toutes, et néanmoins à part de toutes celles-ci. Ceci conduira, graduellement, à une méditation sur le 'Je' réel interne. (Versets 1-26)

Chapitre 11

LA BEATITUDE DU YOGA

La félicité de Brahman

Maintenant, décrivons la nature de la Béatitude Absolue, ou Brahmananda, en réalisant que dans l'expérience réelle on est totalement libre de toutes les peines, instantanément. On atteint à la suprême satisfaction, incomparable en nature, et assez à part du bonheur ordinaire avec lequel un être mortel est familier. Il y a d'innombrables passages dans les différentes Upanishads qui déclarent que Brahman est Béatitude, et qu'en l'atteignant on devient immortel. La Taittiriya Upanishad dit que celui qui connaît Brahman, rejoint immédiatement l'état le plus haut. La Mundaka Upanishad énonce que celui qui connaît Brahman Le devient lui-même. La Chhandogya Upanishad déclare que le connaisseur de l'Atman dépasse toute douleur, et que celui qui est établi dans Brahman atteint l'immortalité. La Taittiriya Upanishad, encore, compare la Béatitude de Brahman au Rasa, ou à l'essence quintessenciée, le goût le plus haut concevable, et il est dit qu'ayant obtenu cette essence, on se réjouit du bonheur divin. On nous informe aussi que celui qui a obtenu l'établissement parfait dans ce Brahman super sensible devient absolument sans crainte, et que celui qui essaie de voir en lui une différence, même la plus petite, est assailli de toutes parts par la peur. Que le Jiva est une partie intégrale de Brahman, inséparable en nature, et identique avec son essence, est la teneur derrière tout l'enseignement. La conscience du Jiva, qui est principalement caractérisée par l'égoïsme d'une forme ou d'une autre, tente d'établir une différence entre lui-même et la Réalité, non seulement dans ses activités, mais également dans ses pensées et sentiments. C'est cette opinion erronée de la part du Jiva qui explique son Samsara, sa souffrance. Tout dans cette création travaille en rythme, et à l'unisson avec la loi parfaite et inexorable de l'Absolu, et ainsi la peine devrait

être l’inévitable conséquence de la tentative du Jiva de se séparer de cette loi universelle. Même les déités, les êtres célestes, les hôtes du paradis, bref, toutes choses, se tiennent dans un état de relation irréprochable et harmonisée avec l’Être Suprême. C’est comme si, par crainte de cet Être, tout le monde accomplissait son devoir sans échec. C’est impossible, pour quiconque, à n’importe quel moment de s’en tirer à bon compte en violant la loi universelle, en affirmant son égoïsme, aussi léger soit-il. La Loi de Brahman est totalement juste et absolument impartiale. Donc, c’est le devoir de tout le monde de maintenir une conscience d’harmonie avec son existence, et c’est cette maintenance d’une perpétuelle conscience d’unité avec la Réalité, qui prend le nom de Yoga. Celui qui a expérimenté la Béatitude de Brahman n’a peur de rien et existe dans une vraie vie de liberté et de joie immortelle loin de toute douleur.

La Taittiriya Upanishad remarque que celui qui est immergé dans l’Atman, Le regarde comme la seule Réalité, et est établi dans cette Conscience, et alors rien de ce qu’il a fait ou pas fait, c’est-à-dire, qu’aucun Karma quel qu’il soit, ne peut l’affecter, ou le tourmenter. Les résultats de l’action ne l’inquiètent plus. Ils peuvent être là ou pas là – ils ne le concernent plus. Abandonnant, donc, ensemble ces Karmas, crées aussi bien que non crées, il considère que tout est une manifestation de l’Atman seul. Pour lui, dit la Brihadaranyaka Upanishad, « Tout çà est l’Atman seul ». Ayant tout regardé comme une apparence de l’Atman Absolu, il en ressent la présence même dans ces Karmas et, naturellement, il semble alors qu’ils ne devraient plus être une source de trouble. Dans ce cas les nœuds du cœur, c’est-à-dire, les connections apparemment établies entre la Conscience et l’esprit, sont dénoués et la Conscience se tient comme Suprême dans son propre Soi sans relations extérieures, soit avec l’esprit, ou le corps, ou un objet du dehors. Tous les doutes sont écartés et il ne reste aucune inquiétude interne à l’égard de la réelle nature de l’Atman, ou du monde. Les Karmas, aussi, disparaissent et, excepté que le Prarabdha-Karma semble

persister pour quelque temps en dépit que le Jivanmukta n'ait plus affaire à lui consciemment, tous les Karmas dans ce cas abandonnent sa conscience au moment où il voit l'Eternel. Il transcende la mort en reconnaissant cet Être Divin resplendissant, et les écritures sont catégoriques sur le fait qu'il n'y a pas d'autre voie pour atteindre cet état, que la réalisation directe (na anyah pantha vidyate). En connaissant et en réalisant cette splendide Existence, l'Être Suprême, il y a une interruption de tout esclavage né de l'attraction, de la répulsion, de la colère etc., et toutes ces afflictions de l'âme ayant été affranchies, il y a une cessation de renaître. La renaissance est due à ce qu'il reste de désirs insatisfaits. Lorsqu'ils ont disparus, la renaissance cesse aussi. Par une vision interne de l'Atman Suprême, on se débarrasse des pairs d'opposés, comme l'euphorie et la peine, etc., causées par les évènements du monde, et ce héros inhabituel, paré intérieurement d'une rare force de caractère, met de coté à la fois le mérite et le démérite, ce qui est si important pour l'individu ordinaire. On parvient à la suprême transcendance (Kaivalya Moksha). Des déclarations dans les écritures affirment que Brahman est Ananda, ou Béatitude, et que sa réalisation met fin à tous les chagrins et afflictions.

Le bonheur peut être spirituel, intellectuel et sensoriel. Ces trois types de bonheur ont été examinés ici en détails. Dans la Taittiriya Upanishad nous apprenons que Bhrigu s'approche de son père pour requérir la sagesse et entend de sa part que la nature de Brahman est la cause de toutes les choses, leur nourriture et leur fin. Bhrigu essaie de sonder Brahman par sa propre expérience et passe, étape par étape, du physique au vital, du vital au mental, du mental à l'intellect, et de l'intellect aux couches de l'expérience bienheureuse. Il ne va pas au-delà de la Béatitude, et reconnaît que cette Béatitude Spirituelle est la source de tout, et que tout est vivant à cause de cette Béatitude et finalement y retourne à la fin des temps. La nature de Brahman est définitivement la Béatitude Eternelle.

La Nature de l'Infini

Précédant la création de ce monde, il y avait l'Un, Absolu indivisible, inconditionné par les différences entre le voyant, la vision et le vu. Il y avait ce divin, et infini Brahman, au-dessus des différences entre le connaisseur, la connaissance et le connu. C'était sans distinction d'espace de temps et de causalité. Cette différence commence seulement quand le Jiva s'élève dans un développement au moment de la création où son l'intellect est perçu comme le voyeur, l'esprit en tant que processus de vision, et les variétés d'objets extérieurs assimilés au vu. De telles choses n'existaient pas avant la création. Cet état de ressenti est partiellement indiqué dans des rechutes de la conscience comme en Samadhi, le sommeil et la pâmoison. Le Sage Sanatkumara affirme que Bhuma, ou la plénitude (abondance et exhaustivité) seule est la Béatitude. Elle est absente des choses finies qui sont sujettes à la distinction entre le connaisseur, la connaissance et le connu. Ce fut la réponse donnée par le Sage à Narada qui se plaignait au sujet du déplaisir de son esprit et de la peine qui le tourmentait malgré son vaste savoir et sa grande compétence dans les arts et les sciences. Etant entendu, qu'avant le savoir il y a seulement la triple affliction venant des causes internes, externes et célestes, mais qu'après son apparition, survient la peine de le confier à la mémoire, la possibilité de l'oublier, les chances d'humiliation devant plus savant que soi, et aussi la probabilité de s'enorgueillir en face de personnes érudites. Avec toute cette peine, Narada vient vers Sanatkumara demandant à être mis en relation avec ce qui est au-delà de toute douleur. La réponse de Sanatkumara est que cette Béatitude est ce qui existe au-delà de la peine, et qu'elle se trouve uniquement dans l'Absolu ; Elle ne peut pas siéger autre part. Certainement ce ne peut pas être le bonheur auquel on est habitué dans ce monde, parce que le bonheur du monde est embrouillé dans les nombreux problèmes et afflictions, et souvent il amène seulement, comme conséquence, le chagrin. Donc, c'est l'opinion de Sanatkumara que tout le bonheur terrestre est de la peine

sous une autre forme et il affirme graduellement que quel que ce soit l'endroit où il y a une perception d'un second à soi-même, il doit être considéré comme fini et comme une source de tristesse, et où il n'y a pas de second à soi-même, c'est l'Infini, et c'est la Béatitude. L'infini non duel n'est pas expérimenté directement par les mortels, cependant c'est l'effet consécutif de l'expérience de la relativité des choses, et naturellement il ne requiert aucune preuve pour établir son existence, en raison de son Auto-luminosité.

L'exemple du Sommeil Profond

Précédant à la création du monde duel, il dût y avoir uniquement une condition non duelle puisqu'il n'y a pas du tout d'autre alternative. Ceci nous est familier par une similitude dans l'état du sommeil profond. Son propre sommeil en constitue une preuve valable. Le sommeil n'a pas besoin de faire appel à aucune autre preuve, bien que les expériences des autres nous soient inférées par leur comportement, etc. Nous n'avons pas une si grande déduction pour nos propres expériences, mais elles sont directement connues, comme, par exemple, dans le sommeil profond, où nous sommes sûrs de notre existence bien qu'il n'y ait ni esprit ni sens fonctionnant. Cette conviction est ce qui est signifiée par l'Auto-luminosité. En sommeil profond, la douleur n'existe absolument pas. Même l'aveugle, le malade et le blessé ne ressent alors pas leur difformité. Donc, nous devons conclure que nous ressentons l'absence de douleur dans le sommeil directement et positivement, et vu qu'il n'y a pas du tout de peine, nous ne pouvons l'identifier avec autre chose que du bonheur. D'ailleurs, Il ne peut y avoir aucune raison pourquoi les gens devraient prendre tant de peine en préparant leurs literies, et ainsi de suite, pour aller dormir, même au prix de leur santé et de beaucoup d'inconvénients. Il y a définitivement quelque chose de positif dans le sommeil profond qui doit être examiné.

Le bonheur issu du sommeil profond devrait être considéré comme positif et pas simplement comme une

tentative d'oublier les peines du monde. Les personnes en bonne santé aussi qui ont tout ce qu'elles veulent, et qui ne peuvent pas dire qu'elles ont une peine quelle qu'elle soit, vont dormir et découvrent que c'est un bonheur incomparable. Bien que l'arrangement d'un lit moelleux, etc., au moment de sombrer dans le sommeil puisse être considéré comme sensoriel dans le sens que c'est né d'un contact du sens du toucher avec un objet, c'est-à-dire, le lit moelleux, néanmoins le bonheur venant du sommeil profond n'est pas né d'un tel contact. Fatigué par les activités du monde et cherchant une place pour se reposer afin de supprimer cette lassitude, on essaie d'aller dormir et on prépare tout en vue de cet objectif, comme un lit souple, etc. La vérité, cependant, est qu'il y a une insatisfaction totale avec les affaires de la vie, parce que le Jiva, quoiqu'il puisse ne pas en être conscient, s'éloigne de la source du bonheur lorsqu'il bouge parmi les objets du monde. Où il y a une expérience duelle, l'esprit est naturellement dans un état d'aberration et ne peut pas être satisfait jusqu'à ce qu'il revienne à un état naturel d'unité. Le lit confortable etc., est seulement une préparation pour ce repos naturel qu'il trouve quand la distinction entre le connaisseur, la connaissance et le connu est transcendé, et que la dualité est complètement niée. Toutes les activités mentales dans un monde d'espace, de temps et de cause devraient, donc, être considérées comme anormales du point de vue du Suprême Absolu. C'est pour oublier sa misérable situation dans le monde que le Jiva court vers Brahman constamment afin qu'il puisse devenir un avec sa Béatitude éternelle.

Dans les Upanishads, sont donnés les exemples d'un faucon, d'un aigle, d'un enfant, d'un roi, et d'un homme sage pour illustrer la nature de la Béatitude Divine qui surpasse de loin les plaisirs du monde duel des désirs. Juste comme un faucon attaché à un piquet ou tenu fermement dans la main au moyen d'un fil, essaye de voler de plus en plus haut, mais ne peut pas trouver une place de repos jusqu'à ce qu'il retourne à la source à laquelle il est attaché ; A la manière

d’un aigle pouvant voler à des hauteurs élevées durant tout le jour dans toutes les directions, mais devant retourner à son propre nid à la fin du jour pour se reposer, et où il lui est seulement possible de trouver une réelle satisfaction et une vraie liberté et paix dans son propre abri ; comme un petit enfant étendu joyeusement sur un petit et joli lit après s’être abreuvé à la poitrine de sa mère sourit tendrement et semble être une incarnation du bonheur due au fait qu’il est complètement libre de la distinction en ’le mien’ et ‘le tien’ et des afflictions et des attractions et des répulsions ; à la façon d’un empereur qui est le maître d’un large empire qui a tous les plaisirs concevables du monde, joyeux de tout posséder et vivant sans opposition ni contestation, peut être considéré comme une incarnation de l’apogée de la satisfaction parmi les êtres humains ; ainsi, une personne connaissant bien les écritures, étant établi en Brahman, ayant atteint la paix qui vient par la réalisation d’avoir fait tout ce qui est nécessaire d’être fait et ayant tout obtenu et connu, ayant rejoint le sommet de la sagesse, est le siège d’un bonheur de sorte tout à fait différente, au-delà de toutes les joies du monde, relevant d’une communication directe avec Brahman.

Tous ces types de bonheur sont dus soit à un léger reflet de la Béatitude de Brahman ou à son expérience directe. Le Jiva a soif de ce bonheur surnaturel et ne se repose jamais jusqu’à ce qu’il le trouve. C’est pour cette raison que le Jiva entre régulièrement dans l’état de profond sommeil après toutes ses tentatives désespérées d’acquérir le bonheur dans le monde des objets.

La condition d’ignorance de l’esprit d’un enfant, la condition parfaitement satisfaite d’un empereur, et la calme spiritualité de condition divine du sage, représente trois exemples dans ce monde figurant l’état d’absence d’attractions et de répulsions, en raison desquels il y a un degré d’indication de l’approximation de l’individu à l’Absolu. Toute autre personne qui est emmêlée dans le réseau des attractions et répulsions est malheureuse dans ce monde,

pour la raison évidente que dans le dernier cas il y a une omission de l'Atman et une contemplation constante des objets extérieurs. Lorsqu'une liaison de fait entre l'objet qu'on aime le plus et soi-même, il y a un oubli à la fois du monde interne et externe, et une fusion de soi-même, pour ainsi dire, vis-à-vis de l'objet chérissable. Le Jiva est occupé avec le monde extérieur dans l'état de veille et rentre dans le monde interne quand il rêve. Dans le sommeil profond il perd son individualité, il ne sait pas s'il est un humain ou un animal, avec des désirs ou non, et n'est pas au courant d'une distinction quel qu'elle soit. Dans ce sens, nous pouvons dire qu'il y a, pour le moment, une oblitération du Samsara dans l'état de sommeil profond, le Jiva ayant été ici un avec Brahman. C'est son égoïsme ou la conscience personnelle restrictive relative à ses qualifications spécifiques et des conditions de vie qui deviennent responsables de ses plaisirs et de ses peines dans ce monde. Les Upanishads proclament que lorsque l'égoïsme est supprimé, on va au-delà de toute la souffrance qui afflige son cœur. La Béatitude du sommeil et l'ignorance qui caractérisent l'assoupissement est ensemble expérimenté par une Conscience, et ce fait est confirmé plus tard par une mémoire qu'on en a une fois réveillé. Mais pour cette Conscience qui est présente en permanence, il n'y aurait eu aucun souvenir plus tard de soit qu'on ait eu du bonheur dans le sommeil ou qu'on en ait rien connu. Cette Conscience est Brahman, dit la Brihadaranyaka Upanishad, et cette Conscience est Béatitude. Cette ignorance qui agit comme un voile recouvrant dans l'état de sommeil profond est seulement une condition retirée de l'intellect des couches mentales qui sont actives dans l'état de veille. Cette dissolution temporaire de l'esprit est appelé sommeil et c'est cela même qu'on appelle ignorance. Comme le ghee peut être solidifié et fondu, l'intellect du Jiva peut se solidifier en certaines expériences spéciales de l'état de veille ou être mêlé à une condition fusionnante de complète négativité d'expérience dans le sommeil. Cet état porte le nom d'Anandamaya-Kosha (enveloppe de la Béatitude).

L'esprit qui est enclin au sommeil avant que celui-ci n'arrive, se dissout dans un état d'auto-assoupissement pendant que, dans cette condition inactive introvertie il avait expérimenté seulement un mince reflet de la Béatitude de Brahman, il éprouve maintenant dans Sushupti la même Béatitude que dans une condition d'oubli complètement rétractée et que dans une amnésie du monde. L'égo ne fonctionnant pas dans Sushupti (sommeil profond) on ne ressent pas cette expérience personnellement. La Conscience individuelle n'est possible seulement quand l'égo est actif semblable à l'état de veille. La Mandukya Upanishad mentionne que dans la condition de somnolence profonde le Jiva est unifié pour ainsi dire, et devient une masse de Conscience, il se réjouit de la Béatitude de Brahman à travers les psychoses inactives de l'esprit, et il devient lui-même l'incarnation ici de la Béatitude. Toutes ses ramifications comme ses pensées, sentiments, etc., s'unifient en une seule, et, comme plusieurs miettes peuvent être unifiés entre elles en une boule de pâte, toutes les modifications mentales variées de la condition de veille deviennent une lourde charge quand elles sont réduites en un état harmonieux, comme différentes gouttes d'eau peuvent se rassembler en une masse formant la brume ou la neige. C'est le moyen de la manifestation de Sakshi-chaitanya, ou la Conscience Témoin, c'est aussi la Béatitude elle-même, ainsi qu'on l'a déjà expliqué, et pas simplement un état d'absence de peine. C'est une expérience de joie positive.

Mais malgré toute cette expérience de Brahmananda dans l'état de sommeil profond, le Jiva revient précipitamment à la condition de veille due à certains Karmas travaillant à satisfaire leurs demandes dans un état différent de conscience. C'est à cause de ces Karmas insatisfaits qu'il n'y a pas de longue continuité d'existence dans un état particulier de conscience. Il y a un changement constant d'états à cause de la transformation dans la manifestation des forces Karmiques. Quand pour cette raison, il revient à la condition de veille, le Jiva, pour

quelques minutes, après avoir expérimenté le sommeil, continue à se remémorer la Béatitude qui était la sienne à ce moment, et conserve cette condition consciente comme un vague souvenir de la Béatitude de Brahman manifestée dans le sommeil.

Après l'expérience de Sushupti, Il y a un retour de l'esprit dans le monde de la veille causé par l'activité Karmique non épuisée. Ces Karmas orientent l'esprit du Jiva dans certains canaux particuliers de l'activité, qui est l'affaire du monde de la veille. La Béatitude de l'Absolu révélée dans le sommeil est oubliée par le Jiva instantanément, en raison du retournement de la conscience vers quelque chose d'assez différent de ce qui était expérimenté précédemment. Cependant, il y a une inclination de l'esprit vers cette Béatitude éprouvée avant aussi bien qu'après l'état de sommeil profond. C'est la raison pourquoi il y a un bonheur inégal immédiatement juste avant et après Sushupti. Néanmoins, ceci ne veut pas dire qu'une condition d'inertie de la personnalité a une signification spirituelle parce qu'ici, dans un état ordinaire inerte, il n'y a même pas une conscience de l'état dans lequel on est à ce moment. Il est essentiel d'avoir une conscience vigilante de la condition dans laquelle on se trouve afin qu'elle puisse être convertie en un pas d'ascension spirituelle. Si on sait très bien que la condition de silence de l'esprit, sans pensées tournées vers des objets, est la condition consciente de soi-même, alors, naturellement, elle aura une valeur spirituelle. Ce n'est pas assez si on est simplement silencieux et assis tranquille sans rien faire. Il est aussi essentiel de maintenir une conscience calme dans cette condition silencieuse de l'esprit. C'est exactement ce qui différencie Nidra (le sommeil) du Samadhi (la Super-Conscience).

Une simple compréhension informative aussi n'a ici aucune signification. Ce qui est essentiel c'est son expérience dans la vie réelle, et ceci ne peut être possible à moins de vivre une vie dédicacée aidée par un précepteur confirmé et

d'étudier les écritures avec foi et dévotion. Autrement, ce serait comme une personne qui prétendrait savoir qu'il y a quatre Vedas, et a exigé la présence promise à quelqu'un les connaissant. L'information intellectuelle est une description nue et sans relief. Elle n'entre pas dans sa vie et ne peut pas affecter sa position. Une simple lecture de mots est une chose et la compréhension de leurs sens en est une autre, et même s'il y a un entendement juste, la véritable réalisation est loin au-dessus et au-delà. Jusqu'à ce qu'une réelle réalisation ne soit atteinte, il est nécessaire de servir un précepteur qui est établi dans la vraie sagesse.

La Variété dans le Bonheur

Quand il y a le sentiment de possession d'un objet désiré, il y a aussi une cessation temporaire de ce désir, et la qualité de Rajas dans l'esprit qui propulse le désir extérieurement arrive à une fin. Le Rajas ayant cessé pour le moment, il y a une rapide introversion de l'esprit et une révélation de la stabilité de Sattva occasionnée comme une conséquence qui provoque un reflet soudain de la Béatitude de l'Atman interne, qui à ce moment nous rend heureux. Le bonheur sensuel, donc, n'est pas quelque chose importé par l'objet extérieur, mais appartient réellement à l'Atman interne, quoiqu'à cause de l'ignorance le Jiva ne sait pas que c'est la vérité. L'objet agit simplement comme un agent extérieur causant un arrêt temporaire de Rajas dans l'esprit et une manifestation accidentelle de Sattva où l'Atman se reflète avec perspicacité. Donc, il devient clair que chaque bonheur sensoriel du monde est ultimement une expression distordue de Brahmananda. Néanmoins l'erreur tient ici à la fausse notion du Jiva que le plaisir est venu d'un objet, et à son attachement à la chose. C'est cet attachement qui est à l'origine de la souffrance du Jiva, et sa vie de transmigration est occasionnée par ses désirs dus à l'attrait pour le plaisir. Ce monde contient seulement des plaisirs sensoriels de différentes sortes, mais la vraie Béatitude de Brahman n'est jamais ressentie à aucun moment excepté durant la courte

période de l'intervalle installé entre la cessation d'une pensée et l'élévation d'une autre. D'une manière générale, nous pouvons classifier le bonheur en trois groupes : 1) La Béatitude de Brahman expérimentée dans une réalisation directe ; 2) les impressions ou les Vasanas, la concernant, éprouvées immédiatement après s'être réveillé du sommeil profond, etc ; 3) le bonheur sensoriel qui est le reflet de la Béatitude de Brahman à travers les organes psychologiques. Autre que ces trois types, il n'y a pas de bonheur nulle part. Cependant, çà ne veut pas dire qu'il y a trois sortes indépendantes de bonheur ; les deux dernières sont seulement les manifestations de Brahmananda, ou de la Béatitude Absolue. Celle-ci est manifeste dans l'état de Sushupti de la façon expliquée, et l'esprit et l'intellect, travaillant et déambulant dans le rêve, la dérangent par l'opération de Rajas, extérieurement. La même chose, en fait, apparaît comme la cause dans le sommeil et comme l'effet dans les deux autres conditions. Ces changements dans les états du Jiva sont dus à l'action des Karmas passés, restant cachés comme des forces latentes prêtes à germer quand des circonstances favorables sont fournies. Durant l'état de veille, la Conscience pénètre dans tout le corps et on dit qu'elle particulièrement active dans l'œil droit ; pendant le rêve elle opère dans la région de la gorge, et dans le sommeil profond elle réside dans le cœur. Il y a un élargissement graduel du champ de la Conscience tandis qu'elle bouge du sommeil à la veille. Il est dû à l'identification de la Conscience avec les objets dans l'état de veille à mesure qu'on sent qu'on est un être humain, et ainsi de suite. Ces genres de sentiments sont connectés avec les corps et ne relèvent pas de la Conscience en tant que telle. L'individu est, en conséquence, heureux ou malheureux, ou indifférent, comme et quand les forces des Karmas commencent à travailler différemment dans les nombreuses étapes de l'évolution. Lorsqu'une complète cessation se produit à la fois dans le bonheur et la souffrance, celà signifie que les Karmas n'opèrent plus activement. Par le contact avec les objets physiques, et aussi par la génération

d’idées imaginaires, le bonheur et le chagrin sont possibles, mais quand il n’y a aucune de ces expériences, une joie qui n’est pas née du contact sensoriel apparaît, et dans cette condition de silence de l’esprit la véritable béatitude spirituelle est révélée.

En raison de l’existence d’une généralité de l’égoïsme (Ahamkara) dans ces expériences, le Jiva n’a pas de véritable expérience de Brahman dès lors, mais en a seulement un aperçu déductif. L’égoïsme est de deux sortes, grossier et subtil. Le grossier est celui par lequel on se réfère comme « untel et untel », signifiant de cette façon qu’on est soi-même un corps. L’égo subtil est le simple sentiment de « Je suis », sans aucune autre association, telle que le corps, etc. La subtile conscience de l’égo l’emporte même quand il y a une expérience de bonheur spirituel, lorsqu’il n’y a pas de pensée de quelque chose en particulier, et qu’il y a un silence de l’activité mentale. Juste comme nous pouvons inférer que de l’eau dans un pot est froide par le ressenti de la froidure s’exerçant sur les parois extérieures du pot, de même nous pouvons inférer qu’il devrait y avoir un Absolu en raison du fait même qu’il y a un arrêt de la pensée et du sens de l’individualité. En proportion de l'oubli de l'ego par la pratique du yoga on a un nouvel aperçu de la joie spirituelle révélée par le développement d'une vision subtile interne.

L’Art du Yoga

La Kathopanishad décrit succinctement le Yoga comme un repos des sens dans l’esprit, de l’esprit dans l’intellect, de l’intellect dans l’Intelligence Cosmique, et de celle-ci dans le Suprême Purusha. C’est la voie qui est appelée Nirodha-Samadhi, ou l’Etat de la Super-Conscience réalisé par une complète annihilation de toutes les fonctions psychiques. L’égo, dans cette condition, ayant été transcendé et absorbé dans des dimensions plus larges d’être, le Yogin alors, n’est plus une personne. Le Seigneur Sri Krishna dit dans la Bhagavadgita que Brahmananda est l’état où il n’y a ni perception de la dualité ni l’expérience du sommeil. Le

Seigneur nous exhorte que par l'intellect doté de courage, l'esprit devrait être graduellement amené sous contrôle, et une fois qu'il est bien assujetti et fixé sur l'Atman, on ne devrait penser à rien du tout. Chaque fois que l'esprit se déplace égaré en raison de sa nature inconstante née de Rajas, alors il devrait être ramené comme on le fait avec les chevaux au moyen des rênes. L'esprit devrait, donc, être fixé dans l'Atman. Cette âme rare et purifiée dont l'esprit a été purgé de Rajas, ce Yogin qui est devenu Brahman véritablement, s'étant libéré de l'impureté des désirs, atteint la Béatitude suprême, dans laquelle, ayant été contrôlée par la pratique du Yoga, on expérimente l'Atman par l'Atman, et qui est de cette façon immensément plaisante, dans laquelle, la plus haute intelligence rare peut visualiser le bonheur absolu et super sensible, dans lequel celui qui y est établi ne tremble pas, ou n'oscille pas de la Vérité à chaque moment, en obtenant que l'on ne pense pas qu'il y a un gain autre que celle-ci, et s'étant enraciné dans ce qui ne nous affecte pas même par la plus tourmentée des souffrances – qui doit être reconnu en tant que Yoga, la dissociation de soi-même de l'union avec la peine. Ceci doit s'accomplir par la ferme conviction en cet idéal spirituel sans capituler au découragement sur la voie. Pratiquant donc constamment le Yoga de l'Atman, le Yogin entre en contact avec la Béatitude de Brahman et existe en tant que Tel, tous ses sens ayant été entraînés et assimilés. Mais un tel contrôle de l'esprit est difficile et peut être comparé à la difficulté de vider l'océan avec un brin d'herbe, ou de déraciner le Mont Méru, ou de boire du feu.

Dans la Maitrayani Upanishad, le Sage Sakayanaya nous instruit que lorsque toutes les modifications de l'esprit se calment, il revient à sa Source comme le feu s'éteint quand il n'est plus alimenté par des matières inflammables. Un esprit de cette nature qui recherche seulement la Vérité, qui est revenu à sa Source et qui s'est détourné de tous les objets des sens, regarde ce monde d'action sans essence. L'esprit seul est Samsara (esclavage) et, par conséquent doit faire l'objet

d'une enquête. Quoique ce soit auquel on pense, on le devient. Ceci est le secret éternel. En acquérant la tranquillité d'esprit, on triomphe des effets des Karmas et l'expérience de l'Atman par l'Atman, ou de la Béatitude impérissable devient possible. Si notre désir pour les objets dû à la confusion de l'esprit était dirigé vers Brahman, on atteindrait la libération en une fois nous rappelle le Sage. L'esprit est double par nature, pur et impur. L'impur est empêtré dans les désirs, tandis que le pur est celui qui est libre des désirs. L'esprit impur est la cause de notre esclavage, et l'esprit sans objet est la voie vers Moksha. La Béatitude du Samadhi qui ressort d'une élévation totale de l'esprit, libéré des effets de Rajas et Tamas, et par son établissement dans l'Atman, est ineffable en nature.

Une personne de foi se souvient de la Béatitude de Brahman qu'il a éprouvé durant les intervalles entre les pensées et les ressentis. S'élève aussi la certitude que toute la variété du monde est aussi spirituelle. Une fois qu'on a un aperçu de cette nature, il ne peut plus jamais y avoir de confusion dans l'esprit concernant la vraie nature des choses. Néanmoins, ce bonheur qui apparaît pendant la cessation de Rajas dans l'esprit, est une manifestation de la Béatitude de Brahman à travers le mode Sattvique de l'esprit, et ne peut donc pas être une condition perpétuelle d'expérience. Tous les modes de Prakriti sont éphémères. Ils changent constamment de position comme une roue qui tourne. Sachant cela, le chercheur ignore même ce bonheur et essaie d'entrer dans la Béatitude primaire de l'Atman, non contaminé par les changements de Prakriti. Une personne qui est bien installé dans cet état vit dans un monde qui ne le concerne pas, il accomplit cependant ses devoirs comme n'importe qui d'autre, de la même manière que quelqu'un qui sert un maitre peut remplir des devoirs attitrés comme une routine et cependant sentir dans son esprit ce qu'il chérit réellement et intérieurement. Vivant dans ce monde, et pourtant étant conscient de l'Être Divin, le héros atteint la paix interne, en raison du fait qu'il n'est pas connecté avec ce

qui se passe soit au dehors ou au-dedans. Le véritable héroïsme est la capacité à soumettre les sens et à concentrer l'esprit sur Brahman seul, même quand ils sont impétueux et violents. Comme une personne qui se débarrasse d'une charge qu'il a sur la tête se sent délester de sa fatigue, on rejette le poids du Samsara en s'en dissociant constamment pour atteindre la tranquillité interne. Le bonheur et le malheur ne l'affecte pas le moins du monde, et il devient sans importance pour lui s'il existe une occasion positive d'euphorie ou une valeur négative de la douleur, ou s'il est indifférent. Il est peu disposé à l'égard de tout ce qui est un facteur opposé à la méditation spirituelle, comme une personne n'est pas encline à se parer le corps et paraître beau aux yeux des autres quand elle est sur le point d'être avalé par un feu. La conscience du chercheur se déplace entre le bonheur du monde et la Béatitude de l'Absolu comme et quand l'occasion le demande, à la façon du pouvoir de perception d'un corbeau bougeant ses yeux entre ses deux orbites. Comme une personne qui connaît deux langues, le chercheur expérimente la conscience du monde et aussi la conscience spirituelle de Brahman successivement. Il n'est pas, comme avant, attristé ou contrarié, du fait de sa présente nouvelle perception, et les peines du monde ni ne l'ennuient ni ne l'irritent. Il a une double expérience simultanément de la vie du monde et de la dévotion, comme une personne debout jusqu'à la taille dans l'eau froide du Gange peut ressentir la froidure en dessous et la chaleur du soleil au-dessus. De cette manière, le chercheur reconnaît la Béatitude de Brahman même dans la Conscience à l'état de veille, et pas simplement dans la condition de sommeil profond. Quand il est bien ancré dans une situation de ce type, il se débrouille pour retenir cette vision même dans l'état de rêve, mais vu que, conjointement avec le pouvoir de son expérience spirituelle, ses Karmas passés aussi agissent parallèlement, il peut avoir une double expérience de Béatitude spirituelle et de souffrance terrestre. Il y a toute cette lutte entre l'intérieur et l'extérieur, entre le passé et le présent, entre la

puissance de la Sadhana et les forces Karmiques, jusqu'à ce que le Jivanmukti est atteint ce lieu où les deux sont réconciliés.

Chapitre 12

LA BEATITUDE DU SOI

L'amour du Soi expliqué

Les Yogins qui sont dans la méditation et qui sont dotés d'une faculté discriminative aigüe reconnaissent la Béatitude de Brahman dans une expérience vraie, aussi durant les occasions de la cessation de Rajas dans l'esprit, et pendant le moment où il y a une impression laissée par la Béatitude de Brahman après leur expérience dans la condition de sommeil ; cependant, ceux qui sont le plus ignorant ne peuvent pas découvrir si facilement cette Béatitude étant donné que leurs esprits sont affectés d'une plus grande quantité de Rajas et de Tamas. A cause de l'accomplissement du Dharma et de l'Adharma, ou des actions méritoires et des actions coupables, le cycle des naissances et des morts continue sa rotation, et le Jiva, donc, renaît d'innombrables fois. Il peut, donc, apparaître que, peut-être, qu'il n'y a pas du tout de chemin pour les personnes refusant obstinément de sortir de la roue du Samsara. Mais, réellement, la voie de la Sadhana étant vaste et englobant tout, chacun doit trouver son chemin à partir des circonstances de la vie dans lesquelles il est placé. Au moment où le sacrifice de son égoïsme commence, même au degré le plus petit, on est sur le vrai chemin, malgré que l'on vive à un niveau inférieur. Pour ceux qui ont une compréhension supérieure la méthode a déjà été expliquée dans le onzième chapitre, mais à ceux qui sont surtout extravertis de nature, les activités désintéressées et Upasana, ou la contemplation fervente, devraient être prescrites. A ceux qui ont réellement une aspiration et cependant ne sont pas dotés d'une compréhension supérieure, la procédure mentionnée ci-dessous peut être adoptée.

Cette procédure a réellement été suivie par le Sage Yajnavalkya dans les instructions données à sa femme, Maitreyi. Il soutient que tout dans ce monde est désirable et digne d'adulation pour le plaisir de l'Atman, le Véritable Soi.

L'esprit est déplacé graduellement vers l'intériorité de cet enseignement, en prenant en considération les aspects extérieurs des objets et la nature externe du monde. L'amour entre le mari et la femme, par exemple, est un désir conditionné et personnel rendu manifeste. S'il y a une absence de désir soit par l'appel du devoir ou par la diminution du désir, l'amour aussi se trouve diminué. L'amour est indiqué pour satisfaire son propre soi à la fin, soit dans le cas du mari ou de la femme. Même dans un amour mutuel, la motivation est un désir pour son propre bonheur. L'amour des parents pour leurs enfants est d'une nature similaire. Les parents attendent le relâchement d'une tension émotionnelle interne, de multiples façons, par laquelle ils peuvent acquérir un certain plaisir, n'ayant pas de réel amour objectif pour leurs enfants, une vérité bien connue. On n'apprécie pas la richesse pour le plaisir de la richesse, parce que celle-ci n'a pas de conscience propre, et est absolument sans désir. On souhaite l'utiliser comme un instrument pour son propre plaisir. Les gens élèvent du bétail parce qu'ils en attendent des services. Un boeuf, par exemple, est attelé et destiné à transporter des charges, non pour son plaisir mais pour la satisfaction de la personne concernée. Le sentiment de satisfaction issu de la condition d'être un Brahmane ou un kshatriya, amenant la respectabilité, le pouvoir, et ainsi de suite, dont on se trouve investi de cette façon, n'appartient pas à ces circonstances de caste, etc., parce qu'elles sont inconscientes, et sont seulement des attributs, mais elles transportent une joie dans l'esprit seulement de cet être humain qui a un désir de cette nature. C'est le cas pour les personnes dans chaque statut de la vie, ou par rapport à la condition sociale, qu'elles peuvent se réjouir. Les gens aiment régner dans le ciel, dans le Brahmaloka, etc., sans avoir l'intention d'amener un bienfait à ces régions mais pour leur propre réjouissance. Ceci, encore, est très clair. Les cultes offerts aux déités sont des moyens de réalisation de certains buts personnels, pour triompher des difficultés, et se débarrasser des problèmes,

etc. Ce n'est jamais fait pour le plaisir des dieux ainsi adorés, parce que les dieux ne désirent rien des hommes, et il est futile de penser qu'ils peuvent être contentés par les actions humaines. Ici, encore, c'est une question de sa propre satisfaction. Les gens étudient les écritures, comme les Védas pour triompher du symptôme d'un faux statut dans la vie. L'étude n'est réellement pas concernée avec les Vedas, eux-mêmes, mais avec l'esprit seul de l'homme. Nous avons une considération pour la terre et les autres éléments car ils nous donnent une place et une facilité pour exister, d'autant que nous ne pouvons pas vivre sans eux. La terre est la demeure, l'eau étanche la soif, le feu procure de la chaleur et nous permet de cuisiner notre nourriture, l'air nous aide pour le séchage et assure un rôle pour la fonction respiratoire, et l'espace rend notre existence elle-même possible. Nous les tenons tous en grande estime, non pour leur propre plaisir, mais parce qu'ils sont les instruments amenant notre bonheur d'une manière ou d'une autre. Psychologiquement, c'est l'orientation, mais spirituellement c'est l'indication d'un appel interne de l'Infini, sans lequel aucun individu ne peut exister, et dont l'amour est le sens réel derrière tous les amours empiriques. C'est, pour ainsi dire, l'Infini appelant l'Infini, quand il y a une attraction d'une chose à l'autre, parce que l'Atman Infini est la Source de toute Béatitude, et c'est celle-ci qui est l'explication réelle et le but central de toutes les pensées, sentiments et actions dans ce monde. Le but de la vie est la réalisation de Brahman, et c'est l'amour pour la Béatitude de Brahman qui apparaît dans ce monde déformant et dans une forme fracturée comme les inclinations pour les choses. L'Atman, ou Brahman, est le But. C'est l'existence de cette Béatitude qui rend les individus insatiables ici.

Tous les objets du monde sont subsidiaires à l'amour de l'Atman, et il est certain que l'affection qu'on a pour les objets n'est pas entièrement dévolue pour leur propre plaisir, mais pour la satisfaction de son propre Soi, qui tire tout à lui-même dans les différents degrés et niveaux de son

expression. Même le bien qui est fait aux autres l'est dans l'intention d'amener une satisfaction à soi-même d'avoir bien agi. Même les aides de types variées allouées aux autres provoquent la libération d'une tension interne causée par le sentiment de la contrariété de n'avoir pas été capable de voir la souffrance des autres. Nous pouvons généralement dire que quel que soit l'objet envers lequel on entretient un penchant, cet objet est subsidiaire, instrumental, et secondaire à l'Atman.

Pas de doute, il y a des différences dans la manifestation de l'amour. Par exemple, lorsque c'est en relation à un objet pas encore détenu, c'est appelé Iccha, ou le désir. Si c'est envers Dieu, ou le Guru, c'est appelé Bhakti, ou la dévotion. Si c'est vers l'accomplissement d'un Yajna, ou sacrifice, etc., c'est appelé Sraddha ou foi. Si c'est à l'égard de sa femme etc., c'est appelé Raga, ou attachement. Néanmoins, on peut dire de tous qu'ils sont justes des ramifications d'un Vritti Sattvique primaire, dont l'objet est le simple plaisir, et qui persiste que l'objet en question soit obtenu ou non, ou s'il est éloigné de soi-même. Des choses telles que la nourriture et le boire sont seulement des instruments externes qui entraînent notre bonheur, et par conséquence, sont appréciables pour cette raison ; Mais on ne peut affirmer que l'Atman est aussi simplement un agent ou un instrument qui amène le bonheur, comme le sont le manger et le boire, parce qu'ici, dans le cas de l'Atman, le concept d'instrumentalité est inapplicable. Impossible de certifier que l'Atman peut être à la fois l'expérimentateur et l'instrument, en un seul et même moment, parce que celui qui se réjouit et l'objet aimé ne peuvent être identifiés l'un avec l'autre et les deux ne peuvent pas être une seule chose. Il ne s'est jamais vu d'aimer l'Atman comme un plaisir objectivé, parce que l'Atman n'est le second de personne, étant Suprême. Dans le cas des plaisirs sensoriels, notre attirance est inconstante, et est sujette aux conditions, à cause desquelles elle change d'un moment à l'autre, d'une personne à l'autre, et d'une chose à l'autre, selon que l'occasion l'exige, mais l'Atman est

adoré inconditionnellement, et cet amour Le concernant ne peut jamais être limité aux conditions et circonstances ou à n'importe quoi de ce monde. Il n'y a pas de changement quel qu'il soit dans l'amour qu'on a pour son propre Soi, bien qu'on puisse prendre un objet et en abandonné un autre à différents moments, en raison de la variété des plaisirs que ces objets sont supposés nous amener. L'Atman ne peut pas être abandonné ou possédé comme les objets du monde. En conséquence, il est impossible d'avoir une attitude d'attraction ou de répulsion concernant l'Atman. Celui-ci n'est pas un objet de notre indifférence, comme, pas exemple, un brin d'herbe ou de paille, car Il est l'essence et la nature même de la personne qui essaie de développer une telle attitude d'indifférence. L'Atman fondamental n'est pas un objet d'attitude mentale et Il n'est pas conditionné par les comportements personnels. Sans aucun doute, on voit, parfois, que les gens qui sont atteints de maladies angoissantes les surmontent par de grandes émotions et manifestant un désir de mourir, il peut sembler qu'ils ont une haine réelle pour le Soi, mais ce n'est pas du tout la vérité. Ils ne détestent jamais leur propre Soi réellement, mais ils sont fatigués de certaines conditions particulières désagréables de leurs vies, en raison desquelles ils préfèreraient mettre fin à ces conditions qui sont les causes de la souffrance, mais sans mettre fin au Soi lui-même. Le suicide est un penchant pour se libérer de la douleur, et non une haine de soi-même. L'Atman est l'essence de celui même qui essaie de commettre un suicide. La haine n'est pas envers l'Atman. Pour toutes ces raisons il devrait être clair que l'Atman est l'objet de son amour le plus profond et le plus authentique.

On le remarque aussi à partir de l'exemple du père ayant un peu d'affection pour l'ami de son fils, en raison de l'amour qu'il porte à son fils. Cela, encore, est ultimement connecté avec son affection envers lui-même, et cet amour est certainement beaucoup plus grand que celui qu'il a pour son fils. Chacun ressent : « permets-moi de ne pas mourir; permets-moi de durer toujours ». Ce pieux sentiment

interne, toujours présent en chacun, montre qu'il est ostensiblement clair qu'il y a un amour immense pour son propre Soi. Cependant, il y a des gens dans ce monde qui, maintes fois, regardent leur fils, leur femme etc., comme représentatifs de leur propre Atman et soutiennent que l'amour qu'on a pour eux est réel. Les écritures faisant allusion qu'on renait comme son fils, il est établi que le fils est le réel Atman du père et que le fils est le vrai représentant du père sur la terre, acquis par ses actions méritoires passées. Mais il n'y a pas de fin à la série des pères et des fils, et alors nous devons imaginer aussi une série des Atmans transférés, au moyen de laquelle il semble que l'Atman peut être réellement en dehors de son Soi et être aimé comme un objet. Il est observable dans ce monde que les gens ont un amour immense pour leurs enfants et considèrent un fils comme non seulement un moyen à leur bonheur dans l'autre monde, mais même comme une clé pour leur plaisir dans celui-ci. On peut voir que les gens sont généralement malheureux sans enfants et c'est un sentiment commun de la plupart de l'humanité que les enfants sont d'une grande importance, et c'est spécialement constater quand les gens sont très enthousiastes, même quand ils sont sur le point de mourir, que leur famille et enfants sont bien intégrés dans la société et que leurs biens sont en sécurité. Ils luttent énergiquement pour assurer la sûreté et la permanence de leur famille et enfants même après leur propre mort, utilisant tout ce qui peut faire croire que son Atman leur est transféré et qu'ils sont eux-mêmes son Atman. Ceci, cependant, n'est pas la vérité.

Les Degrés du Soi

La relation que le père a avec le fils, par exemple, n'est pas réellement le résultat de son Soi dans le fils, mais c'est quelque chose de différent et de secondaire. Pour la clarification des différents types d'attitude que les gens ont à l'égard des choses, le concept de l'Atman peut être regroupé sous trois titres : 1) Gauna, ou secondaire ; 2)Mithya, ou

faux ; et 3) Mukhya, ou primaire. Quand on dit d'une certaine personne qu'elle est un lion, on ne veut pas seulement dire que l'être humain est devenu un lion. Ce qui est visé c'est que la personne concernée a la bravoure d'un lion. L'identification d'un être humain avec un lion est secondaire, et pas réelle, parce que, il est clair qu'un être humain ne pourra jamais devenir un lion et néanmoins une telle comparaison est faite, seulement d'un angle de vision particulier et non avec toutes les considérations. Ainsi est l'identification de l'Atman du père avec le fils. Cela ne veut pas dire que le fils est réellement l'Atman du père, car ceci ne pourra jamais être pour des raisons évidentes. Le père et le fils sont deux personnes différentes et la connexion de l'un avec l'autre est mentale et irréelle. Il y a aussi des sortes de relations secondaires établies avec d'autres choses variées aussi dans ce monde, qu'on considère comme chères et digne d'amour. En conséquence, le soi secondaire, ou le Gauna-Atman, est quelque chose qui se tient en dehors de soi-même une personnalité et pas véritablement connecté avec son Soi réel. Mais il y a un autre soi, le Mithya-Atman, le faux soi. Nous savons très bien qu'il y a une différence entre les enveloppes extérieures, telle que le corps physique, et la Conscience la plus secrète, parce que Celle-ci ne devient jamais un objet à aucun moment ; cependant on ne voit pas cette distinction. Il y a une fausse surimposition de la Conscience sur le Kosha, ou l'enveloppe, et ainsi ce soi surimposé est naturellement le soi dénommé Mithya ou le faux soi. Cependant, dans l'Atman réel ou le Mukhya-Atman, il n'y a pas de distinction de la sorte comme ce qui est vu entre le Gauna-Atman et Mithya-Atman. Le Mukhya-Atman ou le Soi Primaire n'a rien à leur mettre en opposition, car il n'y a rien qui lui soit second et qu'il est le Soi interne ou l'Être fondamental de toute chose, incluant le Gauna-Atman et le Mithya-Atman. Par conséquent, par un attachement immodéré à un concept particulier du soi, c'est-à-dire Gauna, Mithya et Mukhya, on considère les deux premiers comme secondaires, en prenant un seul comme primaire, pour la

satisfaction d'un objectif spécifique sous un ensemble donné de circonstances. Supposons une personne sur le point de mourir, et à ce moment il ressent le désir que sa maison etc., devrait être protégée même après sa mort, qui le fera ? Pas l'Universel ou Absolu Atman, parce qu'il est sans changement et indifférent aux choses. Ni non plus le Mithya-Atman, ou le corps, parce qu'il est en train de mourir. Il reste seulement une chose, qui sera utilisée pour remplir ce désir, à savoir, ses propres enfants, ou sa femme, et autres. Ici, encore, on devrait se souvenir que nous ne considérons pas nos propres enfants comme notre propre soi, et ceci est entrepris seulement dans un sens secondaire, juste pour l'objectif de garder intacte sa propriété etc., et non pour d'autres buts, juste comme, lorsque nous disons que l'étudiant est de feu, nous voulons seulement indiquer que l'étudiant est brillant comme le feu, et non que le feu lui-même est l'étudiant, parce qu'une telle signification serait inadaptée au contexte comme une utilisation injustifiée et prolongée de l'idée du Gauna-Atman. Mais quand on dit, « Je suis mince et svelte », « Je devrais faire un régime nutritif pour prendre du poids », etc., naturellement, par le terme « Je » on veut seulement dire le corps, et pas autre chose, comme le fils etc. Quand on exprime un sentiment « J'accomplirai une pénitence pour aller au ciel », on exprime un moyen du soi individuel, ou le Vijnana-Atman, et non les autres Atmans, le corps, le fils, et ainsi de suite, parce que même en méprisant les conforts du corps, on accomplit pour ce plaisir des austérités telles que Chandrayana, etc. Quand on dit, « j'atteindrai Moksha, ou la libération » l'Atman signifie ici que ce ne sont ni les enfants, ou la propriété, ou le corps, ou même son individualité propre, mais la Pure Conscience interne, qu'on arrive à connaître en ayant recours à un Guru qui convient, et d'étudier les écritures sous sa direction. Sachant cela, on ne fait rien d'autre, n'ayant que le désir de la méditation sur Brahman.

Les écritures recommandent un sacrifice appelé Barhaspatya-Sava pour un Brahmane, Rajsuya pour un

Kshatriya, Vaisya-stoma pour un Vaisya, dans lequel une personne devient pertinente à l'égard d'un sacrifice particulier, et l'autre non pertinente et secondaire. Le point illustré est que quelque chose est primaire pour un objectif particulier et que les autres choses sont secondaires, et de cette manière différentes choses peuvent devenir primaires ou secondaires à partir des points de vue de différentes sortes d'utilité. L'amour a un caractère suprême en ce qui concerne le Soi Primaire dans une condition particulière, et les autres restantes n'exigent pas un tel amour, mais restent Gauna, ou secondaires. A un moment donné, seule une idée particulière du soi est tenue comme primaire et l'amour suprême est démontré conformément à elle, regardant les autres comme non fondamentales ou secondaires. L'amour que nous portons aux choses ordinaires n'est pas inconditionné. Il est juste nominal, mais ce qui n'est ni le soi primaire ni l'objet qui convient à notre plaisir devient un objet d'indifférence, et le concernant nous n'avons ni d'amour suprême ni même d'amour ordinaire.

Maintenant ces objets pour lesquels nous n'avons pas du tout d'attrait peuvent être soit des objets d'indifférence totale ou nous inspirant la haine. La paille, par exemple, qu'on voit sur le chemin est un objet vis-à-vis duquel nous sommes indifférents. Un tigre ou un cobra est un objet de haine ou de peur. Donc, il y a l'Atman Primaire pour lequel nous avons un amour suprême, l'Atman secondaire pour lequel nous avons seulement un amour ordinaire, l'objet d'indifférence, et l'objet de haine, et selon que nous regardons ces quatre types de classification, nous ne pouvons pas établir un standard et dire que certaines choses nous sont toujours chers, ou toujours détestables, ou toujours des objets d'indifférence, etc., parce que étant donné que le temps change et que les circonstances diffèrent, nous avons différentes attitudes et nous considérons les diverses choses comme étant désirables et indésirables, etc. Prenons par exemple, le cas d'un tigre. S'il vient nous attaquer de front, il devient un objet détestable. S'il s'éloigne dans la

direction opposée il devient un objet d'indifférence, mais s'il a été domestiqué et qu'il est enclin à rester à la maison, il devient un objet d'affection. Bien qu'il n'y ait aucune détermination particulière quand à savoir si quelque chose est appréciable ou autre à tout instant, cependant le monde pratique s'appuie sur la supposition et l'acceptation de l'existence d'une telle chose comme étant propice à notre bonheur, ou opposée à nos intérêts, ou parfois simplement située à l'extérieur de propres préoccupations. L'Atman est très cher, l'objet qui lui est connecté est ordinairement cher d'une façon secondaire, mais les autres choses que celles-ci sont soit détestables ou ignorées. C'est la voie par laquelle le monde regarde les choses.

C'est aussi l'opinion du Sage Yajnavalkya, telle qu'elle est établie dans la Brihadaranyaka Upanishad. L'Atman est plus cher que le fils, plus cher que la richesse, plus cher que tout autre chose, parce qu'il est plus près et interne à tout. En conséquence, c'est la plus vénérée de toutes les choses. Par une prudente investigation sur la base des enseignements issus des écritures on en vient à savoir que le Sakshin, ou la Conscience Témoin, seule, est le vrai Atman, et rien d'autre, et cette enquête consiste en une différenciation des cinq enveloppes externes de la Conscience la plus secrète et fixant la vision sur la Vérité. Cela est la vraie Conscience, Auto-lumineuse par nature, par laquelle l'apparition et la disparition d'états variés comme la veille, le rêve et le sommeil profond sont connus, et qui, donc, est en dehors de ces différents états. Toutes les choses, directement issues du Prana interne, jusqu'aux choses extérieures comme la richesse, sont secondaires à l'Atman, et notre affection pour ces diverses choses est proportionnelle à l'intimité de n'importe laquelle d'entre elles. Le degré de notre proximité détermine le degré de notre affection pour elles. Ainsi, par exemple, le fils est plus cher que la richesse, son propre corps est plus cher que le fils, les sens sont plus chers que le corps, le Prana est plus cher que les sens, et le Suprême Atman est plus cher que le Prana, même ou la vie elle-même.

Ceci étant la vérité, les écritures, néanmoins, énoncent la controverse entre le sage et l'ignorant dans l'intérêt de la compréhension de l'étudiant de sorte que celui-ci puisse être conscient de la différence entre la sagesse et l'ignorance. La vérité, cependant, n'en demeure pas moins que l'Atman est l'objet de l'Amour Suprême. Le Connaisseur de la Vérité soutient que la Conscience Témoin seule est réelle, tandis que les personnes ignorantes pensent qu'il y a aussi d'autres choses dans ce monde, comme sa femme, ses enfants, sa propriété, etc., qui sont pour l'Atman des moyens pour le plaisir, mais les Upanishads nous préviennent que ce n'est pas la vérité. Le Sage dit que si vous tenez pour cher autre chose que l'Atman, vous perdrez ce que vous considérez comme cher, et ce que vous considérez comme cher vous fera pleurer un jour. Cette déclaration du Sage peut agir comme une instruction au disciple ou comme une calamité sur la personne qui obstinément oppose la Vérité de l'Atman. Nous serons privés de ce que nous considérons comme cher si l'objet aimé est différent de l'Atman. Le disciple s'efforce de reconnaître les défauts dans un objet ordinaire du monde, qui sont généralement considérés comme digne d'attrait.

Par exemple, prenons le cas d'un fils. Les parents sont malheureux quand ils s'aperçoivent qu'ils ne pourront avoir d'enfant, et s'il y a une chance, il y a l'anxiété de savoir si la naissance sera sans danger ou non. Si la naissance se passe bien, on ne sait pas si l'enfant sera marqué par une bonne santé ou par la maladie. Supposant même que cela soit évité, l'enfant peut se révéler quelconque, et même s'il est éduqué il peut ne pas être capable de ne pas acquérir de connaissance. Il y a l'anxiété de lui trouver un bon parti ; il y a la possibilité pour le jeune de s'égarer ; Il peut devenir pauvre ; et même si tout va bien, on ne peut pas savoir quand la mort surprendra la personne. Il n'y a pas de fin à la misère des parents, qu'ils aient des enfants ou non. Une discrimination de cette sorte devrait être étendue à toutes les choses de ce monde que nous considérons comme nos chères possessions, et abandonnant notre intérêt pour elles, centrer notre amour

sur le Suprême Atman seule. Quand un tel amour spirituel est développé, nous commençons à diriger notre contemplation sur l'Atman avec une fixité inébranlable, continuellement, sans interruption. Ceux, cependant qui se cramponnent aux choses périssables et n'abandonnent pas leur obstination en prétendant que le monde est tout et qu'il n'y a rien au-dessus, que les objets sont chérissables et qu'ils sont primaires – ils souffrent sans fin de misère dans des naissances inférieures, où il y aura un contact avec les choses indésirables et la séparation de celles désirables. Il y a même une chance de tomber dans les régions les plus basses, comme l'enfer.

Les Upanishads affirment que toute chose abandonnera une personne si celle-ci considère que tout est différent de soi-même. Puisqu'un connaisseur de Brahman est véritablement Brahman lui-même, il est comme Dieu, Isvara, ayant l'Omnipotence, ce qu'il dit deviendra vrai, même si c'est énoncé à l'égard d'un disciple ou d'un opposant. Celui qui, cependant, reconnaît l'Atman Témoin interne comme le Suprême et l'adore comme un objet avec l'amour le plus haut, ce qu'il tient comme précieux ne sera jamais séparé de lui. L'objet adoré, alors, ne sera jamais détruit, parce que l'objet, ici, est le Suprême Absolu lui-même. L'Atman, étant l'objet de la plus grande affection, devrait être considéré aussi comme la Source de la plus haute Béatitude. Plus grande est l'affection, plus grand est le sentiment de plaisir pour une chose. Les degrés de plaisir ressentis dans les différentes intensités d'amour sont expliqués dans la Taittiriya Upanishad, où la graduation de la Béatitude est décrite en détail. Cette Béatitude de l'Atman n'est pas si manifeste et révélatrice dans la vie ordinaire. Bien que les modifications de l'esprit opèrent pareillement dans la vie éveillée et que nous sommes principalement conscients, nous ne sommes pas toujours dans la béatitude ou heureux ; comme une lampe placée dans une chambre a deux propriétés la chaleur et la lumière, dont il en émane à la fois ces qualités ; cependant on s'aperçoit que la chaleur de la lampe n'est pas

ressentie autant que sa lumière, celle-ci parcourant une plus grande distance que la chaleur à partir de la lampe.

De plus, nous pouvons comparer la situation et la révélation de la Conscience et de la Béatitude de l'Atman à la perception des différentes qualités d'une fleur, par exemple. Bien que ces qualités soient présentes comme une seule unité, néanmoins chacune est comprise indépendamment par un organe des sens particulier et non par un autre. Ainsi est le cas de la Conscience et de la Béatitude dans l'Atman. L'unité de la Conscience et de la Béatitude est ressentie dans l'Atman de la même manière qu'il y a une perception de l'unité des différentes qualités d'une fleur qui les contient en elle-même. Mais, juste comme l'existence compacte des qualités de la fleur seule est saisie différemment par les divers sens, ainsi est la seule unité de la Conscience et de la Béatitude dans l'Atman comprise et révélée différemment par les Vrittis distincts ou modifications de l'esprit. La Béatitude peut être révélée seulement par le Sattva-Vritti de l'esprit, que la Conscience suit, de sorte que lorsqu'un Sattva-Vritti opère, la Conscience et la Béatitude ensembles sont révélées, parce que Sattva est pur et transparent. Le Rajas-Vritti est troublé et impur, et en conséquence, la Béatitude de l'Atman ne peut pas être révélée à travers lui. Comme la propriété d'une chose peut être supprimée par le rajout de sel de tamarin pour diminuer son aigreur, le mélange de l'élément impur sous la forme de Rajas élimine la révélation de la Béatitude liée à l'Atman. Le clair Vritti de Sattva dévoile le Satchidananda ; Le Rajas-Vritti révèle l'Existence et la Conscience seules ; tandis que dans Tamas la simple Existence est perçue et pas d'autre qualité.

La Voie de la Réalisation

Pour avoir cette réalisation, on peut pratiquer Yoga ou Jnana. Les deux conduisent au même résultat, parce que leur objectif est le même, bien que leurs chemins soient différents. Ces disparités dans la pratique de Yoga et Jnana sont dues aux tempéraments contrastés des chercheurs. Il

n’y a pas de distinction dans le chemin lui-même. Les voies variées de la vie spirituelle ont été posées pour convenir aux différentes attributions des êtres humains. L’absence d’amour et de haine, la réalisation de la connaissance, et la transcendance de la perception duelle, sont toutes semblables à la fois chez le Yogin et le Jnanin. Comment peut-il y avoir attraction et répulsion alors que l’Atman est reconnu comme la seule réalité et que nulle part un second ne lui est apposé ? A la fois le Yogin et le Jnanin ont la conscience humaine ordinaire quand ils ne sont pas en fait dans l’état de réalisation et se comportent comme des êtres normaux dans le monde, mais quand ils sont véritablement dans l’état de la Super Conscience, ou Atmanubhava, ils ne voient pas la dualité du monde. Celui qui est établi dans la Conscience de l’Advaita à travers Jnana, et celui qui est établi dans Samadhi par le Yoga, ne percevront pas la dualité. Lorsqu’il y a une reconnaissance de l’Atman et un établissement en lui, ensembles avec une élévation de l’esprit au-dessus de la diversité du monde, le Jnanin est un Yogin, et vice et versa, les deux voulant dire la même chose.

Cette analyse de l’Atman principal, différent du secondaire et des faux concepts du soi, a été faite pour le plaisir de ceux dont la compréhension n’est pas assez vive pour pratiquer les parcours décrits dans le chapitre précédant. (Versets 1-90)

Chapitre 13

LA BÉATITUDE DE LA NON DUALITÉ

La Relation de cause à effet

Ce qui était appelée la 'Béatitude du Yoga' précédemment est la même que la 'Béatitude du Soi' à laquelle on s'est référée récemment. C'est pour cette raison que la Béatitude de Brahman qui est directement expérimentée dans la méditation du Yoga, est appelé Yogananda. La Béatitude fondamentale inconditionnée par rien d'autre est appelée Nijananda, ou la Béatitude essentielle, et parce que cette très semblable Béatitude est réalisée comme quelque chose de différent du Gauna Atman et du Mithya Atman, on l'appelle Atmananda, ou la Béatitude du Soi Principal. Maintenant il peut apparaître que dans la mesure où il est dit que la Béatitude de l'Atman est différente d'autres choses telle que le Gauna Atman et du Mithya Atman, ils la conditionnent peut être, ou est limitée par leur existence. Ce n'est précisément par le cas, parce que la Béatitude de Brahman est Brahman lui-même et non quelques qualités qui lui sont attachés de l'extérieur, et le monde entier commençant de l'Espace (Akasa) descendant dans l'objet le plus grossier comme le corps, n'est rien en dehors de la Béatitude de Brahman, comme on le verra dans la Section du Brahmananda-Valli de la Taittiriya Upanishad. Celle-ci dit que tout est venu de l'Atman, du Soi Omniprésent. Par conséquent, le monde n'est pas différent de Brahman. Celui-ci est non duel. La Taittiriya Upanishad dit, encore, que si tout ce monde est né d'Ananda (Béatitude), existe en Elle et finalement se dissout en Elle, comment peut-il y avoir alors un monde différent de l'Ananda de Brahman ? L'Univers entier est la manifestation d'Ananda. Nous vivons tous grâce à Elle, et nous ne pourrons jamais être satisfaits jusqu'à ce que nous L'ayons réalisée. Ne laissons pas croire que le monde est un effet différent de la puissance de cette Ananda, à la manière d'un pot en terre qui est différent de sa cause, le potier. L'Ananda n'est pas simplement une cause instrumentale (Nimitta-Karana), comme le potier est en relation avec le pot. L'existence et la

dissolution du pot ne dépendent pas de l'existence du potier, mais ils sont dépendants de la terre à partir de laquelle le pot est fait. Car, l'argile est la substance à partir de laquelle le pot est fabriqué, c'est la cause matériel. De même, l'existence et la dissolution du monde sont dépendantes de l'Être Suprême en tant qu'Ananda, puisqu'Elle est la Cause Matérielle du monde.

La cause matérielle est, encore, de trois sortes : (1) Arambha, (2) Parinama, et (3) Vivarta. Arambha-Upadana est cette cause matérielle qui est distinguable de son effet, comme le vêtement est distinct de ses fils à certains égards, bien que les derniers soient la cause matérielle du premier. Parinama-Upadana est cette sorte de cause matérielle qui en réalité renonce à sa nature en tant qu'effet, en subissant une transformation à l'intérieur d'elle-même et reste tout à fait dans une autre forme, comme le lait qui devient du yaourt. Vivarta-Upadana est ce genre de cause matérielle qui se manifeste comme un effet sans vraiment subir aucun changement en lui-même, et cependant apparaissant comme quelque chose de différent, comme, par exemple, une corde ressemblant à un serpent. Ici, la cause n'est pas devenue l'effet, mais apparaît simplement comme lui. Ceci peut arriver même dans le cas d'objets sans forme, comme quand nous voyons une chose tel que l'Espace, qui n'a pas du tout de forme, paraître bleu, inversé comme un dôme, touchant l'horizon, etc., et qui semble aussi être affecté par les qualités de la terre à cause de laquelle nous lui attribuons sa transparence aussi bien que son contraire. D'une manière similaire, on peut dire que ce monde est un Vivarta (apparition) de Brahman, de la Divine Ananda, et cette apparition est rendue possible grâce à une puissance, ou Sakti, appelée Maya, indescriptiblement présente, comme une sorte spéciale de pouvoir observé chez un magicien. Ce pouvoir n'est en vérité pas différent de la substance dans laquelle il est inhérent, ni totalement identique avec elle. Nous trouvons, dans la vie ordinaire, que la capacité brûlante qui est le pouvoir du feu, ne peut pas prétendre à être soit

identique au feu ou en être différent. Quand l'effet brûlant du feu n'est pas perçu en vérité, même qu'en il s'embrase, nous inférons que l'absence de son pouvoir d'embrasement est dû peut-être à l'application de quelques Mantras, ou à des incantations sur le feu. Si la chaleur est pareille au feu, le feu lui-même devrait avoir cessé d'exister quand la chaleur est supprimée ; également, il ne nous est pas possible d'avancer qu'une chose telle que le feu n'existe pas en dehors de la simple chaleur. La Puissance Divine de Brahman, appelée Maya, est de plus impénétrable (Anirvachaniya) et sa relation à Brahman est difficile à soutenir, ou comprendre.

Les Sages dotés d'une intuition reconnaissent dans la méditation que le Pouvoir Divin, ou la Sakti est dissimulée par ses propres propriétés, que le Pouvoir Suprême inhérent à Brahman se manifeste de multiples manières, spécialement en tant que connaissance (Jnana), action (kriya), et volonté ou désir (Iccha). Il y a ceux qui pensent qu'il n'y a pas de cause du tout au monde et qu'il existe juste par sa propre nature. Les autres choses que le monde sont sorties de rien (Sunya), ou du vide. Certain imaginent que le monde est un conglomérat d'atomes invisibles qui se combinent d'une façon particulière pour le former. Les astronomes et les astrologues prétendent que c'est tout le facteur Temps qui opère partout et qu'il ne peut pas y avoir aucune autre cause au monde que le mouvement du Temps dans de nombreuses manières créant différentes conditions et situations. Les matérialistes défendent l'opinion que la matière est tout, que la Conscience n'existe pas, et même s'ils concèdent la dernière, c'est seulement un suintement de matière. Les Mimamsakas, ou les ritualistes, pensent que la force du Karma, appelé Adrishta, est la cause réelle du monde manifesté, et que rien d'autre ne peut exister que le Karma, comme cause opérative. Les tenants du Samkhya soutiennent que la cause du monde est Prakriti en conjonction avec Purusha, et que la diversité du monde est seulement l'évolution de Prakriti. L'école du Yoga pose comme postulat un Ishvara en plus de Prakriti et de nombreux Purushas du

Samkhya, parce qu'il est impossible de concevoir une pratique de la justice et une allocation correcte des fruits des Karmas des Jivas s'il n'y a pas un tel Être qui est indépendant de Prakriti et des Purushas. Le Vedanta l'école du dualisme (Dvaita) accepte la suprématie de Dieu au-dessus de toutes les choses, faisant du But interne les aspirations des Jivas, différent du Samkhya et du Yoga, mais elle ne pense jamais qu'il y a une quelconque relation intrinsèque parmi Dieu, le monde et les âmes. Selon elle, la relation est seulement extrinsèque. L'école du Vedanta Visishta-Advaita accepte la relation intrinsèque existant parmi Dieu, le monde et les âmes, faisant du dernier deux parties intégrales d'Ishvara, à la manière de qualifications, ou Viseshanas, d'Ishvara, qui est la Substance. L'Advaita-Vedanta n'accepte aucune relation du tout, parce qu'il ne sent jamais cette trilogie de Dieu, du monde et de l'âme. Pour lui, la Vérité est une et quoi que ce soit qui apparaisse dans ce monde est seulement le chemin de la révélation de Vérité unique.

Donc, les écritures affirment l'existence d'une Divine Sakti en Brahman et ceci est également corroboré dans d'autres textes comme le Yogavasishtha, dans lequel il est dit que Brahman est Omnipotent, rempli de tous les pouvoirs, éternel, complet et non duel. Selon la nature de la révélation de Brahman à un moment donné, ainsi est la voie dans laquelle la Sakti de Brahman s'exprime comme manifestations. Tous ces corps et ces objets que nous voyons dans tous les plans de l'existence, sont Ses marques. Le mouvement de l'air, la dureté de la pierre, la liquidité de l'eau, la chaleur du feu, le vide de l'espace, le transitoire dans les choses tous sont les expressions de cette Sakti. Le monde est dissimulé dans l'Être Suprême de la même manière qu'un serpent est caché dans un œuf, ou un arbre immense est enfermé dans une graine, bien que l'arbre puisse avoir une forme étendue avec son tronc, ses branches et ses feuilles etc., qui sont plus grands que la graine elle-même. Les Saktis de Brahman ne se manifestent pas tout le temps, mais seules certaines sont révélées à certains endroits et moments selon

que les occasions le demandent, de même qu'une graine germe tel que l'espace, le temps et les circonstances la conditionnent etc., pas toujours et pas sous toute occasion. Ce Brahman Omniprésent, l'Être Auto-lumineux, quand il se révèle, il devient le multiple, et alors de là vient l'origine du processus, ou l'esprit dans un sens cosmique. Au début, il y a la Volonté primitive de l'Être Eternel, et alors commencent les idées individualistes des Jivas suivies des sentiments d'asservissement et de liberté, et ensuite vient la conscience brute du monde extérieur, qui, d'une manière ou d'une autre assume la réalité dans les esprits des Jivas qui entretiennent leurs constantes pensées erronées et une incapacité à distinguer entre la vérité et le mensonge, à la manière d'une fable qui peut sembler réelle quand nous en avons une lecture superficielle et dont le sens nous échappe.

Le Sage Vasishtha poursuit en disant que ce monde a pris une réalité de la même manière qu'une histoire peut prendre une réalité dans l'esprit d'un enfant. Pour la joie de ce dernier on lui raconte une fable imaginaire, laquelle ne trouverait aucune réalité chez un esprit mature. Prenons par exemple, l'histoire suivante : il y avait trois princes qui vivaient, quelque part, d'une manière plaisante, s'appréciant, parmi lesquels deux n'étaient pas nés et l'autre n'était jamais entré dans la matrice de la mère. Ils vivaient d'une manière très vertueuse dans une ville dont l'endroit n'existe pas, et de cette ville inexistante, ils partirent chassés à travers l'espace, et en chemin ils trouvèrent dans les cieux trois arbres remplis de fruits, de fleurs, etc., et ces princes même aujourd'hui vivent dans cette cité pittoresque qui existe encore. Cette fable résonne joliment à l'esprit d'un enfant parce que son esprit n'a pas encore atteint la maturité et donc il saisit seulement le sens littéral des mots. Ce monde, dit Vasishtha, possède la dureté de la réalité due à la pensée non discriminative comme dans le cas de l'enfant, et conséquemment ce Samsara se positionne étroitement dans l'esprit du Jiva par le manque d'une connaissance suffisante. Ainsi, et dans plusieurs autres voies, le monde manifesté a

été décrit en détail à la fois dans le Sruti (révélation) et la Smriti (tradition) que nous avons tentés de décrire ici d'une manière concise.

Cette Sakti, ou Pouvoir, est la cause de ce que nous appelons la relation causale ou la connexion entre la cause et l'effet, mais Elle se différencie de l'effet qui est le monde et de sa cause qui est Brahman. Par exemple, la capacité de s'enflammer du feu est différente de lui-même et de son effet. Nous le ressentons par la sensation. Prenons un exemple plus complet : Un pot de terre d'une taille et d'une forme particulière est un effet, et sa cause est l'argile avec les caractéristiques du son, du toucher, de la forme, du goût et de l'odeur. Le pouvoir inhérent à l'argile de laquelle il est façonné en un pot est lui-même différent avec soit l'effet ou la cause. C'est précisément pour cette raison que nous La considérons comme indescriptible, qu'aucun mot ne peut désigner ou indiquer Sa nature précise. Avant la production de l'effet le pouvoir était inhérent à la cause, comme l'argile. Elle a pris une forme modifiée après l'ingérence du potier avec ses instruments. Les gens qui ne sont pas dotés d'une discrimination correcte sont confus entre la forme simple du pot et les caractéristiques de l'argile, c'est-à-dire, le son, le toucher etc., et donc remarquent qu'il y a un pot. La substance et le facteur espace-temps par une dépendance mutuelle de l'un sur l'autre produit un effet particulier auquel nous donnons un nom spécifique à cause de l'observation sensorielle d'une forme empirique particulière. Avant que le potier ne touche l'argile, il n'était pas appelé un pot. Plus tard il fût appelé ainsi en raison de la sensation subséquente de certaines caractéristiques que nous sommes capables d'identifier avec la cause, c'est-à-dire l'argile. Bien que la substance soit dans l'effet, cependant nous faisons généralement une distinction pratique entre les deux et nous disons alors qu'il y a un effet indépendant de la cause. C'est une perception individualiste ou une sensation spatio-temporelle qui est responsable de l'idée qu'il y a un effet

indépendant différent de la cause, alors que la vérité est autre.

Le pot est réellement semblable à l'argile, parce qu'on voit que lorsqu'il est séparé de l'argile il cesse d'être ; on peut dire également que les deux ne sont pas absolument identique l'un avec l'autre du fait que le pot n'était pas discernable quand il y avait une masse d'argile avant sa fabrication. Par conséquent, cette manifestation que nous appelons pot est réellement quelque chose d'indescriptible comme une Sakti, ou pouvoir, inhérent à l'argile. C'est appelé Sakti quand ce n'est pas manifesté et c'est appelé du nom de pot lorsqu'il est manifeste. Lorsqu'un magicien fait apparaître un phénomène au moyen du pouvoir qu'il possède, les observateurs commencent à voir le même, disons, la marche d'une armée, etc., mais il n'est pas difficile de comprendre que le phénomène de l'armée n'existe pas, etc., réellement parlant, et que c'est seulement la manifestation du pouvoir du magicien. Comme le non-manifesté c'était inhérent au magicien, en tant que Sakti, et dans l'état manifesté il devient observable comme un phénomène coloré. Donc, l'irréalité du simple fait de la modification et la réalité de la base ou de la substance derrière la modification apparaît.

La Chhandogya Upanishad dit que toute modification est seulement une question de mots, un nom, la vérité résidant dans la substance de base seule, comme, par exemple, l'argile. Le nom mentionné ici n'est indicatif de rien de substantiel. Le nom est juste une idée abstraite dénotant une modification qui est conceptuel et n'ayant rien de réel. Ici, dans l'exemple cité, seule l'argile possède les qualités comme le son, le toucher, etc., et non le pot. Dans la série de la substance fondamentale, le pouvoir non-manifesté et l'effet manifesté, les deux derniers sont différents seulement temporairement et, à vrai dire, ils sont synonymes, signifiant une seule et même chose, mais se différenciant à cause de la succession ou de la distinction dans la priorité et dans la

postérité, une chose existant avant et l'autre apparaissant plus tard. Dans le mouvement du temps la base, à savoir l'argile, est cependant, permanente, et persiste dans les différentes étapes de la modification que nous appelons les effets. Celui-ci n'est pas substantiel, bien qu'il apparaisse ici. Il a un commencement et une fin, et quand il vient à l'existence comme un effet, il est indiqué par un nom exprimé par les mots sortant de la bouche. Le nom persiste d'une manière abstraite même après la destruction de l'effet, et ici, dans cette condition, le nom n'indique pas quelque chose d'existant, mais il est juste un son ne connotant rien. Il n'a pas de contenu et pas d'existence en dehors de l'être seulement par le nom, et un tel effet est considéré par la Révélation, ou la Sruti, juste comme une simple question de mots, et rien d'autre. Il n'est pas réel comme l'argile en raison de sa non substantialité, de son caractère transitoire, et parce qu'il est simplement un nom appliqué à une forme sonore, il n'existe réellement pas. Distinct de cela, cependant, l'argile persiste durant le temps de l'apparition de l'effet, préalablement à son apparition et aussi après sa disparition, dans une seule et même forme sans subir aucun changement. En conséquence, elle est substantielle, réelle indestructible. En raison de sa permanence dans les trois périodes du temps, elle est reconnue comme réelle.

L'ignorance et Ses Effets

Quand il y a un aperçu correct de la cause, la nature de l'effet est aussi connue simultanément. En fait, quand il y a une concentration de l'esprit sur la substance réelle de la cause, la forme de l'effet ne se présentera pas à la perception. Quand il y a une occupation complètement libre de la Conscience dans la connaissance de la substance, ou de la cause, son nom et sa forme ne seront pas perçus, puisque ceux-ci n'existent pas indépendamment par eux-mêmes. A vrai dire, la nature du pot disparaît, lorsque l'idée de sa réalité est dissoute. La Connaissance n'est rien d'autre que la disparition de l'ignorance, mais elle n'a pas toujours besoin

d'être obligatoirement suivie par l'extinction du nom et de la forme. Cependant, dans certains cas même le nom et la forme disparaissent, comme par exemple, dans l'identification de la corde avec le serpent. Maintenant, le nom et la forme du serpent disparaissent entièrement lorsque l'on reconnaît la corde clairement, mais quand l'argile est vue dans le pot, sa forme est encore visible aux yeux. En confondant la corde avec le serpent, il y a une pure ignorance inconditionnée par n'importe quel facteur extérieur et donc elle porte le nom de Nirupadhika-Bhrama, c'est-à-dire l'ignorance sans aucun facteur conditionnant. C'est pourquoi quand cette ignorance est supprimée il y a une soudaine disparition de l'effet de l'ignorance ; mais dans le dernier exemple, à savoir, la perception du pot en argile, ce qui est impliqué n'est pas la pure ignorance seule, mais aussi certains autres facteurs, tels que l'interférence du potier avec l'argile au moyen d'instruments etc. Comme ici il y a un facteur extérieur limitant, en plus de l'ignorance, c'est appelé Sopadhika-Bhrama, c'est-à-dire ignorance avec un facteur conditionnant associé avec lui. C'est la raison pour laquelle la forme du pot continue à être vue alors qu'on commence à voir l'argile seule dans le pot. Néanmoins, l'apparition de l'effet n'affecte en aucune manière sa connaissance, car ce qui est affecté n'est pas l'existence de quelque chose extérieure, mais l'idée erronée qu'on a de cette chose. Prenons, par exemple, le cas d'une personne se tenant en face d'une masse d'eau où son reflet est vu ans une position inversée. Le reflet est vu par chacun, mais personne ne prend jamais ce reflet pour la personne réelle, et aucun individu ne lui montre un intérêt, bien que les yeux puissent le voir. Ainsi, cette visibilité n'a pas besoin réellement ou nécessairement de se voir attribuée une réalité. De même, la visibilité de l'effet n'a pas besoin d'entraver sa connaissance de sa vérité, et c'est la doctrine du Vedanta que la connaissance seule est le but le plus haut de l'existence humaine, que les objets soient vus ou non avec les yeux, avec leur noms et formes habituels.

Maintenant, arrivant au fait, qu'il n'y a pas de transformation de l'argile en dépit qu'elle devienne un pot, nous sommes dans le cas de Vivarta, ou l'apparition, et non dans celui de Parinama, ou de la transformation comme dans le cas du lait devenant du yaourt. Rien n'arrive à l'argile quand elle devient un pot, de même pour l'or quand il est transformé en bijoux. Cependant autant le pot ou le bijou est martelé, la substance de laquelle ils sont faits demeurera toujours, bien que les formes puissent changer. Dans Parinama, ou la transformation, l'effet ne peut jamais devenir à nouveau la cause. Dans Arambha, ou la production d'un effet différent de la cause, il y aura la duplication des caractéristiques de la cause présente dans l'effet puisque ces penseurs soutiennent que les caractéristiques de la cause sont reportées à l'effet, et encore que ces caractéristiques existent indépendamment et différemment dans la cause et l'effet.

Dans la Chhandogya Upanishad, le Sage Uddalaka donne trois exemples, à savoir, l'argile, l'or et le fer, pour montrer l'absence de différence de la cause et de l'effet, et d'enseigner que par la connaissance de la cause, toutes ses modifications ou effets sont aussi connues à la fois. La connaissance de la cause implique aussi en même temps la connaissance de tous ses effets. Un doute peut surgir quant à la façon une connaissance vraie pourrait impliquer une connaissance de ce qui est faux. Vu qu'il est clair qu'une existence séparée de l'effet n'est pas avérée, c'est seulement du point de vue d'une perception sensorielle ordinaire que l'effet est considéré comme une modification en plus de la substance de la cause. En vérité, dans l'effet, il n'y a rien à ajouter à la cause, l'argile seule étant réelle dans le pot et la modification étant quelque chose indépendamment existante par elle-même. En conséquence, lorsqu'il est énoncé que la connaissance de la cause est à la fois une connaissance des effets, une connaissance fausse n'est pas impliquée. Ce qui est signifié c'est qu'il n'y a rien de réel dans l'effet qui est séparé de la cause. Il est inutile d'essayer de savoir ce qui est faux, parce

que çà ne sert aucun objectif. Le but de la vie humaine est la connaissance de la Vérité. Ici, encore, il peut sembler que, dans la connaissance de l'effet, rien de nouveau ne soit connu, et nous ne voulons rien exprimer de différent en disant qu'il y a une chose telle que la connaissance de la cause ou de la connaissance de l'effet. Nous parlons de la même chose, bien que nous utilisions deux mots différents, c'est-à-dire la cause et l'effet. Oui il est véridique qu'il n'y a absolument aucune différence en disant que soit la cause est connue ou que l'effet est connu, et du point de vue du connaisseur, ou le Jnanin, il n'y a rien de surprenant à çà. Mais c'est un grand étonnement pour ceux qui considèrent que l'effet est absolument différent de la cause, et pour ceux qui pensent que l'effet est une transformation de la cause, ou que celle-ci n'existe pas du tout. Dans une perception matérielle grossière, ainsi que dans la dualité et la perception logique, on observe ce défaut apparent d'isolation de l'effet de la cause, ou l'affirmation unique de l'effet sans aucune considération pour la cause.

Le Suprême Brahman

L'enseignement des Upanishads est différent. Dans cette instruction, l'unité de toutes choses est voulue, et, quand il est dit que par la connaissance 'd'une chose', 'tout le reste' est connu, la transmission qui est poursuivie n'est pas qu'il n'y ait aucune réelle diversité, telle que « toutes » choses, mais qu'il y a seulement une chose qui apparaisse comme beaucoup de choses, et quand cette chose exclusive est connue, l'aspect pluriel des nombreuses choses disparaîtra. Par la connaissance du Brahman sans égal, l'univers entier est connu, non comme un assemblage multiple d'objets, mais comme un être éternel, un et sans second de la nature de Sat-Chit-Ananda (Existence-Connaissance-Béatitude), comme différent de la forme et du nom, qui est la nature du monde.

Le Sage Uddalaka déclare que la Réalité est Sat, Existence. L'Aitareya Upanishad dit que c'est Prajnana, la Conscience, Sanatkumara que c'est Sukha, la Béatitude. La nature de

Brahman est donc Sat-Chit-Ananda (Existence-Connaissance-Béatitude). Les noms et les formes n'existent pas indépendamment de Sat-Chit-Ananda, mais sont apparentes à sa base. Cà ne veut pas dire qu'il y a un nom et une forme du monde en dehors de Sat-Chit-Ananda. La signification de ceci est que lorsque nous privons l'Univers de ses aspects Sat-Chit-Ananda, aucun noms et formes ne seront expérimentés séparément, juste comme quand nous enlevons toute l'argile du pot, il n'y aurait pas de pot visible séparément. Lorsque l'Univers est privé de Sat-Chit-Ananda lui-même n'existe pas. Donc, il n'y a pas de création séparée de Brahman. C'est l'Être Unique qui est devenu pluriel, ou, plutôt qui apparaît comme pluriel. Les écritures disent que l'Être Suprême inégalable se diversifie, pour ainsi dire, en une multitude de noms et de formes. Il y avait au commencement seulement le non-manifesté, ou l'Avyakrita, la matrice de toutes choses, dans quoi tous les noms et les formes étaient cachés comme un arbre l'est dans la graine, et donc nous ne pouvons pas dire que les noms et les formes sont vraiment différents de l'Avyakrita, comme l'arbre n'est pas différent de la graine. Les noms et les formes sont potentiellement présents dans l'Avyakrita, et les deux, c'est-à-dire l'Avyakrita, les noms et les formes du monde, sont comme l'endroit et l'envers de la même pièce de monnaie, l'Avyakrita étant la cause, et les noms et les formes étant l'effet. Cependant cet Avyakrita est indescriptible en mots. C'est une Puissance qui est impénétrable. L'esprit ne peut le saisir, parce qu'il est lui-même un effet. Tous les Jivas sont subséquents à la création. Par conséquent, la condition causale de création ne peut pas être connue par les Jivas. Cet Avyakrita-Sakti a Brahman pour fondation. Cette cause de changement est basée sur l'immuabilité, et elle subit plusieurs modifications telles que l'Univers subtil et grossier des variétés. On l'appelle aussi Maya (l'illusion), Prakriti (la matrice), ou Karana (la cause), tous voulant dire la même chose, dénotant finalement la condition non-manifestée de l'Univers. Le metteur en scène de cette Sakti est Ishvara,

Dieu. Il est Brahman possesseur de pouvoirs illimités, l'Eternel apparaissant comme le Souverain Immanent du temporel. Il est le Seigneur de toutes choses, le Contrôleur de la Maya, cette dernière ne L'affectant pas en aucune façon.

La première modification de cet Avyakrita est l'Espace (Akasa). L'Espace a une Existence : C'est révélé dans la Conscience, et c'est la source de Joie de tous les êtres vivants. Ce sont les trois aspects de Brahman dans l'Espace, mais la caractéristique spéciale de l'Espace est sa spatialité ou son extension, par laquelle nous mesurons la distance et reconnaissons toutes sortes de différence de l'une à l'autre. Cette dernière caractéristique n'est pas réelle, tandis que les trois premiers caractères le sont. L'extension ou la spatialité était non-existante préalablement à la manifestation de l'Espace. Elle disparaitra aussi après la dissolution du Cosmos. Métaphysiquement, ce qui n'est pas au début et ni à la fin, ne l'est pas non plus au milieu. Sri Krishna le mentionne à Arjuna quand il dit que tous les êtres ont le non-manifesté pour leur commencement, que leur fin est soumise à la même condition, mais qu'ils sont manifestés seulement au milieu. Ce qui ne persiste pas dans les trois périodes du temps ne peut pas être appelé l'éternité ou le réel. Le réel est ce qui est continuellement présent dans les trois périodes du temps. Juste comme l'argile est présente dans le pot malgré toutes les modifications qu'elle subit, ainsi est Sat-Chit-Ananda, la nature essentielle de Brahman, qui escorte chaque chose et est concomitant avec toutes les choses. Il persiste dans chaque forme d'existence, quelque soit les changements qu'il subit. L'existence vraie est révélée à la conscience par la négation de la spatialité. Dans les états spirituels profonds de méditation, L'Espace n'est pas perçu comme existant. L'idée même du temps et des objets a disparu. Seul persiste un sentiment de Béatitude pérenne, parce que dans la condition illimitée, Sat-Chit-Ananda se manifeste. Lorsque la spatialité est tout à fait oubliée, qu'est-ce qu'il reste ? Pas simplement une négation ou un vide. Si vous prétendez que c'est juste le vide, ou rien, il n'y a pas de mal, parce que vous êtes

conscient de ce que vous appelez le vide ou le néant. Comme c'est révélé dans l'état conscient, il ne peut pas être assimilé avec la non-existence. C'est la plus haute réalité concevable, et c'est aussi la plus haute béatitude, en raison de l'absence d'attractions et de répulsions, du désirable et de l'indésirable, de l'ami ou de l'ennemi, etc. Puisque c'est une condition impartiale déconnectée des objets du monde, seul cela est la Béatitude vraie, dans quoi on est au-dessus des notions de désirable et d'indésirable. On est vivifié lorsqu'on vient en contact avec le désirable ; on sombre dans la peine quand on est confronté avec l'indésirable ; mais la Béatitude réelle est expérimentée seulement en absence des deux. Il n'y a pas une chose comme une peine « réelle » parce que celle-ci n'est pas une condition essentielle du Soi, c'est un état transitoire. A la fois, l'euphorie et la peine sont des conditions psychologiques, qui vont et viennent. Elles ne sont pas des états permanents d'expérience. L'esprit est fluctuant et, donc, ses conditions, c'est-à-dire, plaisir et douleur, aussi sont éphémères. L'être permanent est la Béatitude de Brahman seule.

Dans l'espace et les quatre autres éléments, Sat-Chit-Ananda est également présent, et on peut s'en rendre compte par une distinction prudente de sa présence à partir des noms et des formes. Des caractéristiques spéciales propres aux choses les restreignent à leurs individualités, mais dans toutes les choses s'affirme une dimension qui est au-dessus de telles restrictions. Par exemple, la réverbération du son est une caractéristique spéciale de l'Espace, le mouvement et le toucher sont celles de l'Air, la chaleur et la lumière celles du Feu, la liquidité est spécifique à l'Eau, et la dureté est emblématique de la Terre. Ce sont les qualités spéciales des éléments mentionnés, mais 'l'Existence' est perçue communément dans toutes, et cette 'Existence' n'est rien d'autre que la révélation de Brahman. Toutes les choses du monde sont existantes (Sat), révélées (Chit), et sont les objets d'affection (Ananda) à l'un ou à l'autre, à différent moment. Ces caractéristiques de l'Existence, de la Conscience et de la

Béatitude sont l'essence de Brahman, tandis que les qualités spéciales, telle que le confinement dans un lieu de l'espace, apparaissent seulement à un moment particulier, etc., et appartiennent à l'individualité des choses. Par une analyse attentive du monde visible, il est possible d'isoler Sat-Chit-Ananda de nama-rupa (le nom et la forme), l'Existence Générale des apparences particulières.

En lui, un objet à cinq caractéristiques. L'Existence, la Conscience, la Béatitude, le Nom et Forme. Les trois premières appartiennent à ce qui est éternel. Les deux dernières se rattachent au monde temporel. C'est comme cela que nous devrions nous efforcer de séparer la Réalité de l'apparence dans toutes nos perceptions. Quand nous regardons les vagues, nous contemplons juste l'Océan. Lorsque notre esprit est profondément concentré sur ses profondeurs, nous oublions l'existence séparée des vagues. Toutes ces choses dans lesquelles se résume l'Univers sont des ondulations, des bulles et des vagues dans l'Océan de Sat-Chit-Ananda. Quand l'esprit visualise un objet, sachons reconnaître dans celui-ci les profondeurs insondables de Brahman, qui est sa réalité, et sans laquelle il ne peut pas être. L'existence indépendante de noms et de formes n'est pas vraie. Ceux-ci surgissent et retombent comme les vagues de l'Océan. Donc, par un effort de l'intelligence on devrait être en mesure de découvrir Brahman dans ce monde, et quand cette découverte est effectuée à un degré adéquate, l'esprit ne sera plus jamais capable de s'égarer comme avant, parmi les objets des sens. Plus on ignore la croûte externe du nom et de la forme, plus on approfondit la vérité de Brahman et plus Brahman est révélé dans ce monde, et plus aussi on est détaché des noms et des formes. Quand, par une telle pratique, on acquiert une connaissance réelle et qu'on y est fermement établi, on devient une âme libérée, un Jivanmukta, que l'objet existe ou non. Cette rare expérience est obtenue par la pratique de Brahmabhyasa, qui consiste à penser à Brahman seul et constamment, parler de Cela uniquement, converser et s'éveiller chacun sur Cela seul, et

être totalement dépendant de Cela seul tout le temps, comme son ultime refuge. Lorsque cette pratique est poursuivie pour un long moment, sans interruption au milieu, avec une dévotion sans réserve, alors tous les Vasanas, ou les impressions mentales, des naissances passées s'estompent complètement et finissent par être détruites, alors les noms et les formes apparaissent justes comme l'expression de Brahma-Sakti (Puissance de Brahman). Comme l'argile apparait dans un pot, etc., ainsi se manifeste cette Brahma-Sakti dans les multiples choses du monde. Alors que le rêve du Jiva projette une palette d'objets, la Maya Cosmique aussi manifeste les choses, les soutenant et les annulant à la fin. A la manière des choses fantastiques qui peuvent surgir dans un rêve, également des choses merveilleuses apparaissent dans ce monde. On peut se voir voler dans un rêve, ou se voir décapité, un moment peut sembler une série d'années, les personnes mortes peuvent réapparaître, et ainsi de suite. Ces images sont toutes des visions fantaisistes qui appartiennent à l'état de rêve et il est difficile de dire dans un rêve ce qui est véritable et ce qui ne l'est pas, ce qui est cohérent et ce qui ne l'est pas, etc. La consistance, la méthode, la loi, la règle, etc., sont seulement valides dans un plan particulier de l'existence ou état de conscience, et la logique de l'un ne peut pas être transférée à l'autre ; un niveau d'expérience ne peut pas être jugé du point de vue d'un autre. Tout semble être parfait quand c'est directement expérimenté en relation à la loi d'un domaine particulier ; mais quand c'est interprété avec le standard de la loi d'un autre sujet, çà peut paraître erroné et même dépourvu de sens. Telle est la merveille de cette création, qu'elle soit individuelle ou cosmique, qu'elle soit projetée par l'esprit du Jiva ou par la Maya Cosmique. Toutes les choses, telles que les cinq éléments, les mondes différents, les individus, les choses inanimées, etc., sont les manifestations de l'Unique Pouvoir de Brahman. Elles semblent être différentes l'une de l'autre, comme la conscience, l'inconscient, etc., selon qu'en eux il y a manifestation ou non de l'esprit et de l'intellect. Le degré

d'intelligence d'un être particulier est déterminé par le degré de la conscience de Brahman révélée à travers les organes psychologiques en accord avec leurs variantes subtilités. Brahman est généralement présent dans toutes choses, qu'elles soient intelligentes ou non. La différence réside dans le nom et la forme et le degré de la condition à part des organes internes.

Les objets changeants du monde sont à bien des égards similaires aux humeurs changeantes de l'esprit. Exactement comme l'esprit prend différentes formes dans le Jiva, l'Esprit Cosmique s'approprie aussi des formes variées, et celles-ci sont appelées l'Univers. Bien qu'il y ait une grande différence dans les degrés de réalité manifestés par l'esprit individuel et l'Esprit Cosmique, néanmoins, la manière dont le monde est construit est similaire dans les deux cas. Bien que la création de l'esprit du Jiva soit de courte durée, et que la création de l'Esprit Cosmique dure plus longtemps, il y a une identité entre les deux qui à la fois ne sont pas éternels finalement, et sont sujets à la rétraction dans leurs causes. Donc, il est essentiel pour un chercheur de Vérité d'abandonner l'idée de réalité concernant les noms et les formes du monde, alors qu'elles apparaissent à sa perception. Lorsqu'il y a un abandon d'intérêt dans les noms et les formes, la méditation sur Brahman devient libre quelle que soit la manière. Les obstacles étant centrés dans le désir d'entrer en contact avec les noms et les formes, il n'y a pas de chance d'obstacles se présentant quand un désir de ce type est détruit de l'esprit en contemplant Sat-Chit-Ananda à travers les noms et les formes. A la manière d'un rocher posé fermement n'est pas affecté par une inondation d'eau lui coulant dessus, ainsi est l'inébranlable Brahman indifférent aux changements variés des noms et des formes qui apparaissent dans son arrière-plan. Comme un miroir sans défaut sur sa surface pour altérer son pouvoir réfléchissant, le vaste espace avec ses contenus d'objets solides peuvent être réfléchi, le monde des noms et des formes est répercuté, pour ainsi dire, en Brahman, alors que le monde n'est pas réellement contenu

en Lui. Brahman n'étant pas affecté ni attaché, de même que le miroir ne contient pas les objets en lui. Mais on ne peut pas voir le reflet des objets dans un miroir sans qu'il y en ait un d'abord et sans l'observer préalablement à la vision du reflet, de la même manière, il est impossible pour quelqu'un de voir simplement les noms et les formes sans d'abord affronter l'Existence de Brahman. Lorsque nous regardons, quand nous ouvrons nos yeux, réellement l'Existence de Brahman se déploie partout, et sur cette Existence les noms et les formes sont surimposés. Une chose est prise pour l'autre. Brahman est pris à tort pour un monde d'objets. Quand Sat-Chit-Ananda est appréhendé à travers les noms et les formes, laissons l'intellect se fixer sur lui et ne le laissons pas être encore diverti par les noms et les formes. Ceci est l'essence de Vairagya et d'Abhyasa, le retrait de la perception sensorielle et la pratique de la concentration sur la Réalité Unique. Donc, Brahman est représenté comme une Existence sans rapport à ce monde, au sens où ce dernier n'est pas contenu en Lui, mais Lui est seulement surimposé, et que son Être essentiel est Sat-Chit-Ananda, et en aucune manières les noms et les formes. C'est en cela qu'on devrait essayer de se fixer. A ceux qui ont, par eux-mêmes la continuelle habitude de cette pratique, le sentiment qu'il n'y a pas de monde extérieur à Brahman, ce monde est Brahman seulement en apparence. (Verset 1-105)

Chapitre 14

LA BEATITUDE DE LA CONNAISSANCE

Le plaisir sensoriel et le Délice de la Connaissance

Dans le chapitre onze, La Béatitude de Brahman réalisée par la méditation a été expliquée. Dans le douzième chapitre, la nature de la même Béatitude était expliquée par la discrimination du Soi Primaire du soi secondaire et du faux soi. Dans le treizième chapitre, l'unité de la cause et de l'effet recevait une explication, par laquelle l'immanence de Brahman dans la création était indiquée. Dans le quatorzième chapitre, il est question d'expliquer la nature de la Béatitude née de la connaissance spirituelle (Vidyananda). En un sens, même la joie issue de la connaissance a une parenté avec la joie née du contact avec les sens, et ceci en raison du fait que même les plaisirs sensoriels sont réellement expérimentés par l'esprit interne, qui a besoin de l'assistance des sens, et, donc, le plaisir mental provenant du contact sensoriel est conditionné par l'activité des sens. Mais la réelle différence entre le bonheur découlant d'une plus haute connaissance et un simple contact lié aux sens est dans ce que le premier est indépendant des activités des sens, tandis que le dernier est totalement dépendant de l'activité sensorielle. Le bonheur lié à la connaissance peut être classifié en quatre groupes, selon leurs différentes caractéristiques : 1) absence de peine ; 2) satisfaction de tous les désirs ; 3) le sens d'avoir fait tout ce qui était possible d'être entrepris ; 4) le sentiment d'avoir atteint tout ce qui peut être atteint.

Il y a une liberté totale, par rapport à toutes les peines, atteinte par une personne dans l'état de vision spirituelle. Nous pouvons, dans l'intérêt de la commodité, faire la différence entre deux types de souffrance : celle qui se rapporte à ce monde, et celle qui est inconditionné par lui. Les douleurs de ce monde peuvent être vaincues par la manière expliquée dans la Brihadaranyaka Upanishad. Les Upanishads déclarent « désireux de quoi et pour qui devrait

être le plaisir d'entrer dans un corps, lorsqu'il y a la réalisation, de 'Je suis l'Atman, pénétrant tout par nature' » ? Les désirs ne sont valides que lorsqu'il y a un corps et que le monde agit comme un moyen à leur satisfaction. Pour cet être rare qui est allé au-delà de ce monde, dont la conscience habite le cosmos tout entier, où est l'objet d'être joyeux ? Comment alors peut-il y avoir une conscience de l'action corporelle, dans un tel état d'expérience ? L'Atman auquel on se réfère ici est généralement envisagé de deux façons, à savoir le Jivatman, et le Paramatman, c'est-à-dire le soi individuel et le Soi Suprême. Quand la Conscience Absolue a un contact apparent avec les trois corps – physique, subtil et causal – alors elle se voit attribuer le nom de Jiva, caractérisé par la capacité de jouissance etc., mais le Paramatman, ou le Soi Suprême, n'est pas atteint par les conditions. C'est ce Soi Universel qui apparaît comme le sujet et l'objet, et la venue en contact des deux n'est rien d'autre que la communion temporelle du double aspect de la même Conscience Divine. Le soi-disant conditionnement par les noms et les formes est responsable de l'apparition de choses telles que les objets de jouissance, etc., mais en vérité l'Atman Suprême n'est ni un objet ni un sujet, il n'est ni le jouisseur, ni la jouissance, et cette vérité sera dévoilée seulement quand la discrimination s'enracinera entre la naturelle et pure Conscience et les trois corps avec lesquels elle est apparemment associée. Le Jiva entre dans un corps pour le plaisir de l'expérience, à savoir, le plaisir de la conséquence de Punya (le mérite) et de Papa (le démérite). Le monde est livré au Jiva comme un champ d'éducation afin d'évoluer vers un état de Conscience plus élevé. La pénétration de la Conscience dans un corps donc, ne Lui est pas naturelle, étant donné qu'ici, Son existence même doit être circonscrite aux conditions du corps dans lequel Elle est entrée pour cet objectif. Elle est, donc, comparée à un état morbide, une condition de maladie et de salubrité, comme une fièvre, qui affecte les trois corps de diverses façons. Bien que l'Atman Suprême ne soit pas du tout affecté par les processus du corps, on ressent un sentiment de

souffrance même quand le corps s'éteint. Les différents corps ont chacun leurs fièvres variés. Le corps physique est sujet au trouble des humeurs desquelles il est composé ; le corps subtil a une morbide sujétion à la colère, au désir, etc. ; mais la graine de la subtile forme de l'ensemble de ces maladies est le corps causal, duquel elles surgissent et à partir desquelles elles se manifestent à différents moments.

La Destruction des Karmas

Au moment où, par une connaissance de l'unité de la cause et de l'effet telle qu'elle a été décrite dans le chapitre sur la « Béatitude de la Non-Dualité », le Suprême Paramatman est reconnu comme la seule Réalité de Toute Existence, il n'y aura aucun sens aux plaisirs objectifs de ce monde. Comment peut-il y avoir un désir pour quelque chose chez quelqu'un qui a réalisé le Soi Suprême ? Encore, comment peut-il y avoir un sens de la réjouissance chez quelqu'un qui a réalisé le véritable Soi Primaire, différent du soi secondaire et du soi illusoire, comme ils ont été expliqués dans le chapitre sur la « Béatitude du Soi » ? Comment peut-il y avoir une limite au corps ou une soumission aux souffrances dues à l'introduction de la Conscience dans le corps ? Les peines du monde sont, donc, niées par l'abolition de l'aptitude à se réjouir par une analyse de la vérité que nous avons détaillée dans les chapitres antérieurs. Les peines résultant de ses actions passées et qui se matérialisent dans ce monde sous la forme de mérite et démérite, comme aussi de plaisir et de peine, sont les chagrins se rapportant au monde intérieur, qui sont différents des peines du monde physique. Dans le chapitre, la « Béatitude du Yoga », il a déjà été dit que ni le plaisir ni la peine, ni l'idée de ce qui doit être fait, ni l'idée de ce qui doit ne pas être fait, n'affecte l'esprit du Sage. Les peines de toute sorte sont des états mentaux, et lorsqu'il y a une dissociation de l'esprit, il y a aussi la dissociation de soi-même de toute forme de peines. Comme l'eau qui n'adhère pas à une feuille de lotus, les futures actions du sage (Agami-Karmas), accomplies après la montée

de la connaissance, échoue à le troubler ; Il n'est ni inquiet au sujet des Karmas accumulés qui ne se sont pas encore matérialisés (Sanchita-Karmas), parce que les écritures nous donne l'assurance que de tels Karmas sont brûlés au moment où la connaissance spirituelle descend sur une personne, de même que le feu brûlerait un morceau de coton ou de paille. La Bhagavadgita affirme que les flammes réduisent en cendres les fagots qui le nourrissent, ainsi procède le feu de la connaissance qui réduit en cendres tous les Karmas du passé. Lorsqu'une personne n'a aucun sens d'agencement dans l'action, quand elle ne ressent pas qu'elle fait quelque chose elle-même, quand son intellect n'est pas contaminé par la notion d'agent, ou de prendre plaisir, etc., quoi qu'elle fasse ne l'affectera pas, même si elle devait détruire le monde entier. Telle est l'opinion de la Bhagavadgita. Au moment où l'on ressent la présence de l'unité cosmique en soi-même, les actions perdent leur sens ordinaire et elles ne produisent plus les résultats qui étaient les leurs dans le monde, à cause de leur être déconnecté de la vraie relation des causes et des effets. Les écritures assurent que même ce qui est considéré comme des fautes atroces seront effacées totalement par le feu de la sagesse consommant tout, parce que quoi que ce soit qui est fait dans le monde des causes et des effets, dans le monde limité par les paires d'opposés perd sa valeur dans l'accomplissement de l'éternité et de l'infini, tandis que le connaisseur reste inaffecté par les actions de n'importe quelle sorte.

La Connaissance du Sage et les Catégories de Joie

Le Sage n'est pas seulement libre de toutes les peines mentionnées ci-dessus, mais il est aussi le dépositaire du plaisir le plus élevé possible. Les Upanishads déclarent qu'un connaisseur, ayant atteint la satisfaction de tous ses souhaits, accède à l'immortalité. Dans un tel état d'extase spirituelle et d'intuition universelle, le Sage ne porte aucune attention à son corps. En fait, il ne s'en souvient même pas, bien qu'il puisse manger, parler et rire, jouer ou apprécier des objets

séduisants aux yeux des autres. Son corps est soutenu simplement par ses Karmas matérialisés présentement (Prarabdha-Karma) et non par un désir positif. La joie d'un pareil Sage est une possession de l'éternité instantanément et simultanément, et non une succession de plaisirs qui viennent l'un après l'autre à des moments différents, ou dans une séquence, ou par paliers. Il y a une soudaine élévation de la Conscience aux statuts du Cosmique, pris comme un tout, et, donc, la Béatitude du Sage est inconditionnée soit par les objets ou par l'espace. C'est la Béatitude Eternelle, non le plaisir temporaire venant dans une série.

Dans la Taittiriya Upanishad il y a une visualisation de la plus haute unité de la joie humaine. Supposons qu'il y ait un jeune, beau à regarder, possédant tout le savoir, inaffecté par aucune maladie, esprit puissant et volontaire, servit par une immense armée pour contrer toutes les oppositions, possesseur de toute la terre et de ses trésors ; imaginons son bonheur ; on peut considérer cela comme une unité fondamentale de la félicité humaine. Ce serait le bonheur d'un empereur idéal imaginable dans l'esprit, qui est satisfait de tous les plaisirs de ce monde, mais ce bonheur est à la fois également celle du connaisseur de Brahman. L'empereur est parfaitement heureux parce qu'il n'a pas de désirs. Le Sage aussi est pareillement joyeux parce qu'il n'a pas de désirs. Mais les raisons concernant les deux états sont différentes. L'empereur n'a pas de désirs temporairement à cause du sentiment qu'il possède tout, bien que ceci puisse être un faux sentiment de satisfaction, car celle-ci se repose sur des facteurs extérieurs variés. Le Sage est satisfait parce que personnellement il possède tout ce qui est existant et ainsi sa joie est perpétuelle. La maîtrise du Sage sur la terre est parfaite et véritable, parce qu'il est entré dans l'être du tout, tandis que le sentiment de maitrise du roi sur la terre est artificiel, car il peut être dépossédé de tous ses biens, richesses et propriétés à chaque moment. L'homme pourvu de discrimination voit les défauts des objets des sens comme le roi Brihadratha le fit dans le passé, comme c'est rapporté

dans la Maitrayaniya Upanishad. Ce roi intelligent avait vu les défauts du corps, ceux de l'esprit, et les imperfections du monde des sens. Quand la discrimination atteint son apogée, on développe un dégoût pour toutes les choses, autant qu'on le serait par ce qu'un chien a vomi. Bien qu'il y ait une similarité dans l'absence de passion d'un roi et d'un Sage, néanmoins une réelle différence existe impliquant une grande conséquence. Le roi devait souffrir pour acquérir sa position, et même quand il est parvenu à cette situation avantageuse, il est affligé de perpétuelles craintes de toute sorte que ses possessions puissent être détruites à tout moment ou emportées par les autres. Le Sage n'a pas de telle inquiétude, étant donné que sa joie n'est pas dépendante des autres et que personne ne peut la prendre, et ainsi elle est supérieure aux plaisirs de l'empereur. Celui-ci, avec tous ses biens, aura un désir pour des plaisirs supérieurs comme ceux du paradis. Sa gourmandise et son ambition ne connaît pas de fin ; par conséquent il ne peut pas être réellement heureux. Mais rien de la personnalité du roi ne touche l'esprit du Sage. Son union avec Brahman l'a doté d'un pouvoir infini et d'une joie éternelle.

Chaque être crée aspire à une plus haute joie immédiatement située au-dessus de la sienne propre. Bien qu'il y ait des niveaux de joie même dans ce monde humain, à cause de différence dans les désirs des êtres humains, ainsi que dans la nature des objets désirés, on rencontre des types de joie au-dessus de la joie humaine, surpassant même la joie concevable la plus élevée dans le monde. Selon la Taittiriya Upanishad, le bonheur des Martyagandharvas, ou les Gandharvas mortels qui ont atteint ce statut en accomplissant de bonnes actions dans ce cycle d'existence, est cent fois plus important que la joie de l'empereur idéal décrit. Une centaine de fois supérieure au bonheur de ces Gandharvas est celle des Devagandharvas, ou les dieux qui sont ainsi par naissance, en raison des actions méritoires réalisées par eux dans le cycle antérieur de l'existence. Les Pitris, qui sont les habitants des plans plus élevés depuis le

tout commencement de ce cycle de temps sont encore au-dessus que les Devagandharvas. Les dieux par naissance directement du début sont appelés Ajanadevas, savourant un bonheur une centaine de fois plus prééminent que celui des Pitris. Mais les Karmadevas, ou ces êtres célestes qui ont atteint cette position élevée due à l'accomplissement de sacrifices tels que l'Asvamedha, etc., et qui sont devenus déférent même vis-à-vis des habitants du ciel, ont une joie cent plus vaste que la joie des Ajanadevas. Les dieux principaux qui sont plus importants que les habitants ordinaires du ciel, tels que Yama, Agni, etc., sont encore supérieurs et leur bonheur est beaucoup plus magistral que celui des êtres célestes ordinaires. Il est cent fois plus important que le leurs. Le bonheur d'Indra, qui est le souverain des dieux, est cent fois plus considérable que le bonheur de tous les dieux mentionnés précédemment. La joie de Brihaspati, le précepteur d'Indra et des dieux, est cent fois plus glorieuse que celle d'Indra lui-même. Le Virat, ou l'Être Cosmique, est le plus élevé, et ici, le bonheur est encore une centaine de fois plus immense. En vérité, ici, la Béatitude transcende tout calcul. Hiranyagarbha est au-dessus du Virat, et ceci est la culmination de l'estimation du bonheur d'un point de vue de la compréhension humaine. Ishvara se positionne au-dessus d'Hiranyagarbha, et transcendant à tout ce qui est l'Absolu, Brahman. Chaque niveau inférieur aspire pour le supérieur dans les séries mentionnées. La Béatitude de l'Atman, ou Brahman, n'est pas calculable, parce que ce n'est pas simplement une question de multiplication de quantité, il s'agit de l'éternité et de l'infini lui-même. La Béatitude de l'Absolu est ineffable, impensable, la plus haute. C'est le but de tous les êtres.

Le Connaisseur de Brahman a, à la fois, sans aucun effort de sa part, une expérience de la joie de tout le monde mentionné ci-dessus, tous en même temps, parce qu'il est sans désir. Puisque son être est le Soi de chacun, sa gloire est incomparable, sa majesté s'élevant au-dessus des pensées et des sentiments des Jivas. Plus grande est l'absence de désir,

plus grande est la joie intérieure. La plus haute satisfaction est atteinte par la renonciation la plus élevée, de sorte que quand il y a un effacement total de la personnalité et une négation de l'égo, la réalisation de Brahman se fait. C'est la réalisation à laquelle on accède dans la condition de Jivamukti. Par le fait de son être, le Soi des dieux mêmes, sans parler des autres, personne ne peut l'affronter ou s'opposer à lui ; personne ne peut lui faire obstacle, parce qu'il est le Soi de ceux mêmes qui essaient de lui faire front de n'importe quelle manière ; ou, on peut dire que sa joie atteint sa culmination par son être, témoin non seulement des modes Sattviques de son esprit, mais aussi grâce à son être, de chacun et de tout le reste aussi. L'expérience de chacun est la sienne. Il respire par toutes les respirations, se nourrit par toutes les bouches, et expérimente la joie par tous les esprits. Il est, véritablement, Dieu Lui-même. Bien que Brahman soit présent même dans l'ignorant également, cette personne ignorante ne le sait pas, l'œil spirituel ici étant fermé à la présence de Brahman. Les écritures confirment que celui qui connaît Brahman atteint tous ses désirs par son identité consciente avec Lui.

Le Sage dans la Taittiriya Upanishad sent son Omniprésence, son être étant le Soi de chacun, et il chante sa gloire dans une ectasie de Conscience : « Ô, je suis la nourriture, je suis le mangeur de la nourriture ; je suis celui qui mange, et ce qui est mangé, celui qui se réjouit et l'objet de la jouissance, le connaisseur et le connu, le voyeur et le vu ». Il s'est élevé au-dessus de l'idée d'immortalité, et sa gloire seule est connue ; les autres ne peuvent pas le comprendre. Donc il s'écrie de quelle manière il est libre de toutes les souffrances et peines et se réjouit de toutes les joies concevables, directement de l'unité fondamentale de la joie humaine jusqu'à la Béatitude Universelle du Virat, de l'Hiranyagarbha, d'Ishvara et de Brahman. Il ressent qu'il a fait tout ce qu'il pouvait faire, ou avoir à faire, et qu'il a obtenu tout ce qu'il y a à obtenir, et connu toutes les choses à connaître. Ceci a déjà été expliqué dans le septième chapitre,

que nous répétons ici, encore. C’est la Béatitude de la Connaissance, ou Vidyananda, et notre pratique de Sadhana doit se poursuivre jusqu’à ce que cette Béatitude atteigne l’Etat de Conscience Universelle.

Chapitre 15

LA BÉATITUDE DES OBJETS

La porte menant à la Béatitude de Brahman

Dans la Brihadaranyaka Upanishad le Sage Yajnavalkya se réfère à la Béatitude Suprême comme étant le but de tous les êtres, le grand trésor convoitable, l'incomparable demeure, de même que l'objectif éternel de toute vie. Tous les êtres vivent en prenant part à une petite parcelle de cette Béatitude Divine. Même la totalité du bonheur du monde entier est une minuscule goutte ou aspect de la Béatitude de Brahman. Par conséquent, il est possible pour un chercheur de Vérité intelligent de détecter les profondes implications même derrière les plaisirs naturels du monde. Il y a une relation intrinsèque entre les plaisirs terrestres et la joie divine, la dernière étant l'originale et la première son reflet distordu. La Béatitude de Brahman est une essence indivisible, absolue en nature et entière en elle-même, mais lorsque les esprits des Jivas La révèle, elle devient multiple et appauvrie en qualité et quantité. Néanmoins, elle surgit de Brahman, et si seulement une personne a l'intelligence de distinguer clairement à travers les plaisirs du monde, ils n'apparaîtront pas comme des objets de réjouissance égoïstes, mais en des formes ramifiées de l'Unique Être Suprême. Toutefois, malheureusement, à cause de l'ignorance, les Jivas ne sont pas dotés naturellement avec un tel pouvoir discriminatif, et alors ils connectent les plaisirs du monde avec les objets des sens et recherchent de plus en plus ces sortes d'objets de plaisir. Cette recherche est le Samsara (imbroglio) et elle ne peut pas facilement se terminer. Alors que les objets sont infinis en nombre et qu'il n'y a aucune utilité d'imaginer qu'on peut même atteindre une fin à sa satisfaction par le contact des sens avec eux, il est essentiel d'investiguer profondément cette véracité de bonheur suggérée dans l'expérience humaine. Cette investigation peut seulement commencer avec l'analyse de la nature de son propre esprit, parce que celui-ci est l'objet immédiat avec lequel la joie est divulguée. L'esprit est

constitué d’une caractéristique triple, à savoir, la Sattvika (la transparence), la Rajasika (distraction), et la Tamasika (turpitude) modes de ses Vrittis, ou modifications.

Lorsque le mode Sattvique est prédominant, il y a un sentiment de rejet pour les objets, qui génère intérieurement une succession de vertus, telle que la tolérance, la magnanimité, etc. Au moment où le mode Rajasique compte le plus, il y a penchant, peine, attachement, et cupidité. Dans le mode Tamasique, on trouve la confusion, la désillusion, la peur, et les autres. Bien que la Réalité une est révélée dans tous les Vrittis, à tout moment, cependant, elle n’est pas révélée complètement, mais seulement dans des aspects. Dans les Vrittis Tamasiques, la Conscience, ou l’Intelligence, n’est pas dévoilée, seul l’aspect de l’Existence est exprimé. Dans les Vrittis Rajasiques, l’Intelligence aussi est révélée en plus de l’Existence. Mais, la Béatitude est révélée seulement dans les Vrittis Sattviques, ensembles avec l’Existence et la Conscience. La Béatitude Divine, naturellement, implique l’Existence et la Conscience et est, donc, complète. L’Unique est devenu le multiple, dit le Veda. C’est l’Un absolu qui apparaît comme étant multiforme, l’Univers. Alors même que le Soleil seul peut être réfléchi différemment dans de nombreuses flaques d’eau, de la même manière l’Être Unique semble divers par les fonctions psychiques, ou les organes internes (Antahkarana), des Jivas. L’Unique Seigneur Suprême est immanent à tous les êtres. Il paraît comme le seul Ishvara quand son moyen d’expression est la Maya Cosmique, et il semble plusieurs lorsque le moyen d’expression est la psyché du Jiva. Ces centres psychiques étant nombreux, il y a, naturellement, une perception de diversité parmi les Jivas. Une eau sale et tremblante ne permet pas au soleil de se réfléchir clairement dedans, et de cette façon, les Vrittis Rajasiques et Tamasiques n’autorisent pas un clair reflet de la Béatitude de Brahman, à cause des désirs qui le couvre de crasse et de l’agitation de Rajas. L’aspect Béatifique de Brahman est caché dans les Vrittis Tamasiques et Rajasiques. Dans ceux du mode Rajasique,

cependant, due à la présence d'une légère transparence, un aspect de l'intelligence est révélé. C'est seulement dans le pur Sattva qu'Ananda, ou la Béatitude, se manifeste complètement. Ces Vrittis Sattviques sont, donc, des entrées vers la Béatitude de Brahman, et sont associées avec Lui (Brahmananda-sahodara).

Le Rôle des Fonctions Psychiques

A cause de l'impureté des Vrittis Rajasiques et Tamasiques, l'aspect Béatifique est dissimulé en eux, mais en raison d'une mince transparence au-dedans, l'aspect de la Conscience est révélé jusqu'à un certain point. L'eau propre, quand elle vient en contact avec le feu, absorbe seulement sa chaleur et non sa lumière, ainsi agissent les Vrittis Rajasiques et Tamasiques, qui révèlent uniquement les aspects de l'Existence et de la Conscience de la Réalité, mais non son aspect de béatitude. Pourtant, dans d'autres moyens par lequel le feu peut brûler, comme le bois de chauffage, ensembles les aspects caloriques et lumineux du feu sont révélés. De plus, dans les Vrittis Sattviques, la Conscience et la Béatitude sont révélés ensembles avec l'Existence. Le degré de la manifestation du feu dépend dans une large mesure du moyen de son expression. C'est donc à la fois dans le cas des choses ordinaires du monde, comme le feu, et le bonheur etc., dans l'esprit. Cette analyse est faite sur la base de sa propre expérience par une véritable observation des faits, parce que c'est dans l'expérience de chacun qu'il y a des moments de lourdeur d'esprit, de compréhension, et de joie, intérieurement ressentis de différentes manières. Les facteurs déterminants, donc, sont les moyens de l'expression. Ni dans les Vrittis Rajasiques, ni dans ceux du Tamas, la Béatitude n'est révélée à aucun moment, et même dans les Vrittis Sattviques, il y a parfois un excès de la manifestation de la joie et à certains moments moins. Nous observons, non seulement ici dans ce monde, une telle différence dans la joie des différents êtres, et même dans le bonheur d'une seule personne à des moments divers, due à diverses raisons, mais

il y a une différence de bonheur chez les habitants des autres régions célestes, comme le Gandharva-loka, Svarga-loka, etc., en raison des degrés variant de Sattva révélés là chez les esprits à part. Quand il y a un désir pour une maison, une propriété etc., à l'intérieur c'est la manifestation de Rajas. C'est un Vrittis gênant, sans joie dedans, parce qu'ici, le Vritti est externalisé. Dans des désirs de ce type il y a toujours l'anxiété quant à savoir si son souhait sera satisfait ou non, et lorsqu'en vérité ils ne le sont pas, une peine illimitée en résulte. Quand les désirs sont contrariés, on ressent de la colère, et les facteurs d'obstruction deviennent l'objet de la haine ; et s'il n'a pas la capacité d'assouvir une revanche contre le pouvoir obstructif, l'esprit sombre dans le découragement. C'est le travail du Vritti Tamasique. Au moment où des Vrittis de la sorte, comme la colère, surgissent, on expérimente une grande peine, à la fois extérieurement et intérieurement. Dans de telles circonstances, la question du bonheur est loin d'être atteinte. Lorsque l'objet du désir est obtenu, cependant, il y a un sentiment au-dedans de griserie. C'est le Vritti Sattvique opérant, et alors le bonheur est intense. Quand l'objet du désir est réellement apprécié, le bonheur est plus vif, que lorsqu'il est simplement possédé. Au moment où il y a une probabilité d'obtenir la satisfaction de son souhait, on ressent une douce expression de bonheur. Mais le plus haut pic de la joie est dans la renonciation, non dans les désirs. Ceci est observable dans les êtres exaltés comme les Jivanmuktas, et leur condition a été expliquée ailleurs.

Donc, lors d'une absence de désir, de colère, de cupidité, etc., et qu'il y a des Vrittis comme la tolérance, la magnanimité, etc., une joie s'exprime à cause de la cessation de Rajas et de Tamas. Quelque soit le bonheur qu'il y a dans ce monde, c'est un reflet de Brahman dans les Vrittis introvertis de l'esprit. C'est seulement quand il y a un retour des Vrittis à leur propre Source qu'il y a une libre révélation de la nature de Brahman. Brahman, n'étant pas un objet ne peut pas être vu par les sens. Il est le Suprême Sujet et par

conséquent Il peut être connu seulement par une intuition interne. Des trois aspects, Existence, Conscience et Béatitude, l'Existence est révélée dans des choses telles qu'une pierre, etc. ; L'Existence et la Conscience sont révélées dans Rajas ; et l'Existence, la Conscience et la Béatitude, tous en un, dans Sattva. Donc, la nature de Brahman a été expliquée aux moyens des sens.

Brahman déconnecté des sens a été expliqué dans le onzième chapitre, traitant du Yoga, et dans les deux chapitres subséquents ayant affaire avec Jnana. La Maya Sakti de Brahman a des qualités opposées à celles de Brahman. Elle est Asat (iréelle), Jada (inerte) et Duhkha (douleur) contraire à Sat (réalité), Chit (Conscience), et Ananda (béatitude). Asat, ou la non-existence, est constatée dans les objets imaginaires comme les cornes d'un être humain, le Jada, ou l'insensibilité, dans les objets inanimés, comme le bois ou la pierre, Duhkha, ou la souffrance ou la peine dans les modes Rajasique et Tamasique de l'esprit. C'est de cette manière que Maya s'est partout répandue dans la création, et il est impossible pour nous de connaître Brahman dans nos états individualisés excepté par ces modifications de l'esprit.

Dans le contexte de ces circonstances, il est essentiel pour un chercheur d'essayer de méditer sur Brahman en tant que Réalité, Le séparant par la discrimination de ce qui est non-existant, insensible, et douloureux, et cette méditation devrait être soutenue de différentes façons et à des moments différents, comme et quand on confronte les divers points de la création. Lorsqu'on voit une pierre, par exemple, son aspect existentiel devrait être séparé de son nom et de sa forme et, donc, son existence devrait être méditée comme étant un aspect de Brahman. Au moment où il y a des Vrittis Rajasiques et Tamasiques dans l'esprit, essayons de séparer ces formes superficielles apparentes de l'esprit de l'Existence et de la Conscience ici révélées. Similairement, lors de l'apparition d'un Vritti Sattvique dans l'esprit, essayons de l'isoler de Sat, Chit et Ananda, dans lesquels il est révélé. La

Contemplation sur l'aspect de l'Existence dans les objets inanimés est une forme inférieure de méditation. La Contemplation sur les aspects de l'Existence-et-Conscience du point de vue Rajasique et Tamasique de l'esprit est d'un type moyen. La Contemplation sur Sat-Chit-Ananda envisagé comme la totalité de Brahman, en Sattva, est la plus haute forme de méditation.

La méditation par l'Analyse

Le processus de méditation prescrit ici est pour ceux qui sont incapables de se débarrasser de l'idée qu'il y a un monde externe. Les objets des sens, à partir desquels le monde est constitué, sont destinés à être pris comme des indices vers la perfection, comme les corps qui montrent l'Existence Divine par leur apparence. Le monde se présente au Jiva comme une réalité, et il est nécessaire d'aller au-delà de ses moyens, par une compréhension de sa marque dans tous ses aspects. Le monde est considéré ici comme une indication de l'existence de l'Être Transcendant, et, donc, capable d'agir comme un enseignant sur la Conscience du Jiva. Celui-ci procède du plus bas vers le plus haut, du monde grossier, par degrés, vers la plus haute perfection de l'Absolu. En dehors de la méditation mentionnée, à savoir, une analyse intelligente de l'aspect de l'Existence séparé du nom et de la forme d'un objet inanimé, l'aspect de l'Existence et de la Conscience des Vrittis de Rajas et de Tamas issues de l'esprit, et l'aspect Sat-Chit-Ananda des Vrittis de Sattva, il y a un autre mode de méditation sur la simple impression laissée par la pratique précédente de méditation, comme indiquée précédemment. Dans cette condition d'indifférence de l'esprit, les Vrittis desserrent leur étreinte, de sorte qu'ils ne se rapportent pas à tous les objets extérieurs. Une telle condition sans objet doit être considéré comme l'état le plus propice et regardé comme une quatrième variété de méditation, en dehors des trois déjà mentionnées. Les méditations pratiquées selon les canons rigides de Jnana et du Yoga ne sont pas de simples processus mentaux, ou de

simples efforts, mais sont véritablement la sagesse divine elle-même. Elles révèlent le Brahman-Vidya, ou la Connaissance de l'Eternité, en raison de leurs états d'être la concentration la plus haute de l'esprit dans laquelle le Rajas et le Tamas sont totalement effacés, et l'exubérance de Sattva, manifeste la sagesse de Dieu. Cette connaissance s'installe d'une manière permanente quand la concentration est développée à un degré maximum. C'est dans cet état de Connaissance que la complétude de la perfection de Brahman se révèle comme une Seule Essence Indivisible de Sat-Chit-Ananda, sans différence d'aucune sorte. Par conséquent ces attributs n'apparaissent pas comme des propriétés inhérentes dans une autre substance, mais comme identique avec la Substance Ultime elle-même. Sat-Chit-Ananda ne signifie pas les « qualités » de Brahman, mais 'Brahman Lui-même'. En raison de l'absence de tout intermédiaire limitant, de telles distinctions sont abolies dans l'état de Perfection par excellence. Les Vrittis de Sattva, Rajas et Tamas agissent ordinairement comme des qualités limitatives dans le Jiva, mais celles-ci ont été vaincues par Jnana et Yoga, et en conséquence elles n'agissent plus comme des facteurs limitant dans la réalité de l'Absolu qui est libre de toutes limitations empiriques et relativistes. Brahman est Auto-lumineux et sans Second. Il n'y a pas la triple différence ici, comme le voyeur, la vision et le vu. Par conséquent, on l'appelle l'Infini, ou le Bhuma, la Complétude, qui est la Béatitude. Le bonheur des sens venant en contact avec les objets devrait, donc être considéré comme une étape particulière dans la découverte de l'Existence de Brahman. Les objets des sens visibles agissent comme des portails vers l'Empire du Tout-Puissant Absolu, Brahman. (Versets 1-35).

Traduit de l'anglais par Mandelbaum serge et

Fini le 12.10.10 à Sommières centre du monde